Katholische

Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn.

Erster Band. Zweite Abtheilung.

Die allgemeine Gotteslehre.

Zweite Auflage.

Tübingen, 1862.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Die dogmatische Lehre

von der

Erkenntniß, den Eigenschaften und der Einheit Gottes.

Von

Dr. J. Kuhn.

Zweite Auflage.

Tübingen, 1862.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Vorwort.

Der vorliegenden neuen Bearbeitung der allgemeinen Gotteslehre und ihres Verhältnisses zu der frühern ist schon in der Vorrede zu der im Jahre 1859 erschienenen Einleitung in die Dogmatik in Kürze gedacht worden, indem sie dieser auf dem Fuße nachfolgen und mit ihr in einen Band sich zusammenschließen sollte. In der That wurden auch die ersten Bogen derselben unverweilt in den Druck gelegt, und ich durfte hoffen, mit der Arbeit nach ihrem ursprünglichen Plane in kurzer Zeit zu Ende zu kommen. Nun traten aber zu meinem lebhaften Bedauern äußere Abhaltungen ein, und andrerseits sah ich mich inzwischen genöthigt, derselben eine Ausdehnung zu geben, die das anfänglich in Aussicht genommene Maaß beträchtlich überschritt. Deßhalb scheint es mir jetzt angemessen, ja nothwendig, das Buch, wie es nunmehr vorliegt, durch ein eigenes einläßliches Vorwort bei den Lesern einzuführen.

Die allgemeine Gotteslehre, wenn sie gründlich behandelt werden soll, muß nach ihrem formalen und materialen Moment durchgeführt werden. Daher ist vor allem die Gotteserkenntniß als solche in Betracht zu ziehen. Diese Betrachtung ist für uns nicht die rein wissenschaftliche oder philosophische, sondern die dogmatische, indem wir die christlich-religiöse Idee des Absoluten als feststehende, positiv beglaubigte Wahrheit vorauszusetzen haben. Vorausgesetzt also,

daß das Absolute, in dem Alles seinen Grund und Bestand hat, der persönliche Gott sei, so erscheint das Endliche und vor allem der endliche Geist selbst als eine Offenbarung des an und für sich seienden und in sich bleibenden absoluten Geistes, seines Wesens und seiner Eigenschaften. Damit ist gesagt, daß es für die Erkenntniß Gottes keinen theocentrischen, sondern nur den kosmocentrischen Standpunct gibt, daß wir ihn nicht unmittelbar und in seinem eigenen Lichte schauen, sondern eben nur aus seiner Offenbarung, in diesem reflectirten Lichte erkennen, somit auf sein Dasein nur schließen und sein Wesen nur vergleichsweise bestimmen können. Der christliche Theismus steht gewissermaaßen in der Mitte zwischen dem Dualismus und dem Pantheismus und verhält sich als die höhere Einheit dieses Gegensatzes. Der Dualismus statuirt vermöge der ihm vorschwebenden Idee des Absoluten eine Kluft zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Ob er das Dasein und die Beschaffenheit der Welt aus dem Kampfe zweier absolut gegensätzlicher Principien sich erklären oder dieselbe durch Mittelwesen hervorgebracht denken mag: eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist sie ihm in keinem Falle. Eben deßhalb ist ihm das absolut gute und vollkommne Wesen nur negativ erkennbar, das schlechthin bestimmungs- und prädicatlose Sein. Diese einseitige und ausschließliche Betonung des Absoluten als des Unendlichen negirt der Pantheismus so vollständig, radical und extrem als es nur überhaupt möglich ist, indem er das Absolute und Relative in die Einheit desselben Wesens zusammenfließen läßt. Ihm ist die Welt eine unmittelbare Offenbarung Gottes ganz in derselben Weise, wie z. B. die Farben eine Offenbarung des Lichtes, seines Wesens und seiner Eigenschaften sind; Gott und Welt sind zugleich und keines ohne das andere, und wenn gleich das Endliche durch das Unendliche und in Abhängigkeit von ihm ist, so ist doch auch dieses nicht unabhängig von ihm: ohne Welt ist Gott nicht Gott. Dieser Idee zufolge ist das Absolute unmittelbar erkennbar und positiv bestimmbar, denn es ist

nichts anderes als das Grundwesen der Dinge; von diesen aber haben wir eine unmittelbare Anschauung, so daß, indem wir ihr Wesen erkennen, das Absolute selbst von uns erkannt und gleichsam in seinem eigenen Lichte geschaut wird. Eine absolute Erkenntniß Gottes in der rein negativen Form des Begriffs des Unendlichen kann aber auch der Dualismus behaupten, und darin haben die beiden sonst diametral entgegengesetzten Systeme einen gemeinsamen Punct des Angriffs auf den christlichen Theismus. Ihm entgegen behaupten sie wirklich, daß eine endliche Erkenntniß des Unendlichen keine objectiv wahre sein könne (s. §. 26 u. 29). In solchem Zusammenhang tritt die Frage der Wahrheit der Gotteserkenntniß als der zweite Hauptpunct der Untersuchung hervor, nachdem die Form derselben oder die Erkenntnißweise festgestellt ist. Der Theismus kann die Wahrheit derselben unschwer beweisen und den ihm deßfalls gemachten Vorwurf beseitigen, wenn er dabei die von ihm vorausgesetzte Gottesidee als wahr zu Grund legt. Denn darnach ist ja die Welt, die wir aus unmittelbarer Wahrnehmung erkennen, eine Offenbarung Gottes, somit als Gottesoffenbarung kein leerer Schein und als Offenbarung Gottes kein falscher Wiederschein seines Wesens. Wenn wir also die objective Wirklichkeit der Welt und was sie in Wirklichkeit und Wahrheit ist, erkennen, so können wir auch erkennen, daß Gott wirklich ist und was er in Wirklichkeit und Wahrheit ist. Weil aber solcher Beweis der (unter jener Voraussetzung wirklichen, ohne sie nur erst möglichen, denkbaren) Wahrheit der theistischen Gotteserkenntniß auf die Voraussetzung der theistischen Idee begründet ist; so wird es sich schließlich um die Erkenntniß und den Beweis der Wahrheit dieser Idee selbst, d. i. des Daseins Gottes, somit um die Frage handeln, ob das Absolute in dem bestimmten Sinn der theistischen Idee in Wirklichkeit sei. Sofern es jedoch der dogmatischen Theologie im Unterschiede von der philosophischen eigenthümlich ist, vom Glauben, d. h. hier von der religiösen Idee als einer positiv beglaubigten Wahrheit auszugehen, könnte es scheinen, daß das,

was man die Beweise des Daseins Gottes nennt, außer ihren Thätigkeitskreis falle und lediglich Aufgabe der philosophischen Theologie sei, wie solches denn auch ganz ausdrücklich von einzelnen Theologen behauptet worden ist. Allein wenn die Dogmatik gleich vom Glauben auszugehen und auf ihn zu bauen hat, so darf sie bei ihm doch nicht stehen bleiben, sofern es ja ihre Aufgabe ist, die Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens zu vermitteln. Der dogmatische Theologe muß sich folglich der rein objectiven Gründe bewußt werden, welche die theistische Idee als objective Wahrheit erkennen lassen. Diese Gründe können aber nicht etwa nur diejenigen sein, die dem positiven Glauben überhaupt zur Seite stehen und die Thatsache der göttlichen Offenbarung und die Wahrheit des Christenthums erhärten — wie solche denn nicht einmal für die Wissenschaft der eigentlich positiven Glaubenslehren genügen, sofern diese ausdrücklich übervernünftige, d. h. die Vernunftwahrheiten voraussetzende sein wollen —, sondern sie müssen reine Vernunftgründe sein, weil das Christenthum ausdrücklich bezeugt, daß das Dasein und Wesen Gottes aus der Schöpfung durch Vernunft erkannt werden könne und solle, und somit dogmatisch feststeht, daß die religiöse Idee eine Vernunftwahrheit sei.

Dieß ist der innere Zusammenhang der Lehre von der Gotteserkenntniß, und in dem nachgewiesenen Stufengange folgen die wissenschaftlichen Probleme derselben auf einander. Unsere Darstellung durfte sich aber nicht in rein thetischer Weise vollziehen, sondern mußte damit eine kritische Richtung verbinden, worüber wir uns noch kurz erklären wollen.

Darin stimmen fast alle katholischen Theologen überein, daß unsere Erkenntniß Gottes eine blos relative sei, unbeschadet jedoch ihrer objectiven Wahrheit und Gewißheit. In der Frage aber, wie die Gotteserkenntniß zu Stande komme und welches ihre wesentlichen Elemente seien, stehen sich (von dem s. g. Traditionalismus abgesehen) zwei Ansichten gegenüber, die platonisch patristische und die aristotelisch scholastische, und dieser Gegensatz culminirt in der bekannten, erst neuerdings wieder

mit großer Lebhaftigkeit verhandelten Streitfrage in Betreff der Demonstrabilität des Daseins Gottes. Wir selbst haben uns immer für die erstere Ansicht erklärt, und es läßt sich auch, wie wir glauben, luce clarius beweisen, daß sie vom Standpunct der Gottesidee im Sinne des religiösen Bewußtseins mit Nothwendigkeit folgt. Geht man nämlich von dieser Idee aus und hält streng an ihr fest, so weiß man und muß als gewiß annehmen, daß unsere Gotteserkenntniß auf Offenbarung (und daher wesentlich, nicht blos per accidens oder wegen mangelnder Denk- und Erkenntnißthätigkeit, auf Glauben) beruht, auf der Offenbarung Gottes in unserm eigenen Geiste und in der Natur. Oder sollte blos die Natur, die von dem Geist als Subjectivität verschiedene Objectivität Gott offenbaren, und der Geist nur das Werkzeug sein, aus letzterer Gott zu erkennen? Die Ansicht, daß der menschliche Geist sich lediglich als das formale Vermögen der Erkenntniß Gottes verhalte, für die ihm das Material in der objectiven Welt vor Augen liegt, ist die aristotelisch scholastische. Von ihr aus wird behauptet, daß sich das Dasein Gottes rein theoretisch und objectiv beweisen, d. i. mit apodictischer Gewißheit demonstriren lasse. Nimmt man hingegen an, wie man vom theologischen Standpuncte schwerlich anders kann, daß der menschliche Geist an sich selbst nicht tabula rasa, sondern eine Offenbarung Gottes, und im Vergleich mit der in der Natur die unmittelbare Offenbarung desselben sei; so ist damit gesagt, daß wir im Lichte dieser Offenbarung oder der Gottesidee durch sinnige Betrachtung der Objectivität Gott erkennen. Und so kann die thatsächliche Erkenntniß des einzelnen Subjects, die wir die unmittelbare nennen im Unterschiede von der vermittelten, durch Naturforschung und reflectirendes Denken zu Stande kommenden, den höchsten Grad von Gewißheit haben, während der eigentlich wissenschaftliche Beweis in dieser Beziehung immer mangelhaft bleiben wird, weil er nur rein objective Gründe geltend machen darf, d. h. solche, die Gewicht haben für alle, sofern sie nichts voraussetzen, als worauf man bei allen unter allen Umständen

rechnen kann, nämlich gesunde äußere Sinne und einen richtig denkenden Verstand, auf die Vernünftigkeit aber, den innern göttlichen Sinn und die Lebendigkeit desselben, die etwas subjectiv-practisches sind und mit der Persönlichkeit des Geistes zusammenhängen, im Interesse seiner Allgemeingültigkeit nicht bauen kann. Der Umstand, daß für die Wahrheit der vernünftigen Gottesidee und somit für das Dasein Gottes rein theoretische und objective Gründe in dem eben angeführten Sinne geltend gemacht werden können, und dieselbe somit ganz unabhängig von subjectiv-practischen Momenten oder vom Glauben erhärtet werden kann, berechtigt uns jedoch nicht zu der Behauptung, daß sie sich eigentlich demonstriren oder apodictisch erweisen lasse; davon gar nicht zu reden, daß gerade der dogmatische Theologe positive Gründe hat, sich nicht bis zu solcher Behauptung zu versteigen, weil er dadurch dem Wesen und der Würde des religiösen Glaubens zu nahe tritt, indem er ihn für die Weise, wie die ungebildete Menge sich Gottes bewußt und seines Daseins gewiß wird, erklären muß. Wie es sich aber auch mit der Frage in Betreff der Demonstrabilität des Daseins Gottes verhalten und auf welche Seite des vorhin bezeichneten Gegensatzes man sich stellen mag: das wenigstens läßt sich leicht erkennen und sollte im Interesse der Erkenntniß von allen auch anerkannt werden, daß das Dogma hiebei nicht berührt ist. Das Dogma besagt eben nur dieß, daß Gott aus der Schöpfung durch Vernunft erkennbar ist, und es liegt in seinem Interesse, nicht mehr zu besagen und festzustellen, sondern inner der bezeichneten Grenze sich zu halten, weil es sonst dem Glauben den Raum versperren und die Berechtigung, die er nicht allein der ungebildeten Menge, sondern auch dem Philosophen gegenüber beansprucht, selbst preisgeben würde. Dadurch aber, daß man zwischen Gott erkennen und das Dasein Gottes demonstriren, zwischen subjectivem Glauben oder persönlicher Ueberzeugung und objectivem Wissen, und in letzterer Beziehung wiederum zwischen Beweis und Beweis nicht sorgfältig genug unterschied, ist es so gekommen, wie wir es jüngst erlebt haben, daß man

die Frage der Beweisbarkeit des Daseins Gottes im Sinne der aristotelischen Scholastik, somit die eigentliche Demonstrabilität desselben für positiv entschieden erklärte: erstens durch das Dogma von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes, zweitens durch die Auctorität der Scholastik selbst und insbesondere des hl. Thomas, endlich und hauptsächlich durch einen anderweitigen auctoritativen Ausspruch gegenüber dem Traditionalismus. Dieß letztere ist das auffallendste. Der Traditionalismus läugnet die Erkennbarkeit Gottes durch die natürliche Vernunft; ihm gegenüber handelt es sich um die Festhaltung und Sicherstellung dieser dogmatischen Wahrheit und keineswegs um die Frage, von welcher Art und Dignität der wissenschaftliche Beweis dieser Wahrheit sei. Der betreffende Ausspruch muß daher auch so gewürdigt werden, und es kann nicht gestattet sein, in ihm die Entscheidung einer rein theoretischen und wissenschaftlichen Frage zu erblicken. — Unter solchen Umständen schien es uns unerläßlich, die dogmatische Lehre von der Gotteserkenntniß und insbesondere die Beweise für das Dasein Gottes mit beständiger Rücksicht auf die theologischen Schulmeinungen zu erörtern und in letzterer Beziehung namentlich die Lehre des Fürsten der Scholastik aufs neue einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen.

Die allgemeine Gotteslehre nach ihrem materialen Momente durchgeführt, ist die Lehre von den Eigenschaften Gottes. In der ersten Auflage hatten wir dieselben nur ganz kurz berührt und blos insoweit herbeigezogen, als dieß die Auseinandersetzung der Gotteserkenntniß erforderte, indem wir von der Ansicht ausgingen, daß sie nach ihren sachlichen Bestimmungen erst in dem zweiten Theile der Dogmatik, in der Lehre von den Offenbarungen und den Werken Gottes, zur Sprache kommen könnten, eine abstract allgemeine Auseinandersetzung aber, wenn auch möglich, doch kaum von erheblichem Werthe sein dürfte. In der That ist von der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes besonders in der Lehre von der Schöpfung, von seiner Allwissenheit und Allgegenwart in der Lehre von

der Weltregierung und Vorsehung, von seiner Barmherzigkeit und Gnade in der Lehre von der Erlösung, von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in dieser und der Lehre von dem Weltgerichte die Rede. Wenigstens die Eigenschaften des göttlichen Verstandes und Willens also, die man die positiven nennt im Unterschied von einer andern Reihe, den s. g. negativen, wir meinen die der Unendlichkeit, also der Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit u. s. w., scheinen ganz und gar in diesen Theil der Dogmatik hineinzufallen. Ja es sind durch solchen Schein neuerdings namhafte protestantische Theologen in dem Maaße getäuscht worden, daß sie jene gar nicht als eigentliche, immanente Eigenschaften, sondern nur als Beziehungen Gottes zur Welt betrachten zu dürfen glaubten (s. §. 59). Das letztere ist nun geradezu verfehlt; aber auch das erstere erweist sich bei reiflicherer Erwägung als unzulässig. Offenbar ist es etwas anderes, ob ich von den Offenbarungen und Werken Gottes oder von seinem an und für sich seienden Wesen und seinen Eigenschaften, d. i. von dem rede, was diesen Aeußerungen zu Grund liegt, worin und wodurch er dazu gleichsam befähigt und geeigenschaftet ist. Dieser in der Sache liegende, von dem Begriff des persönlichen Gottes unzertrennliche Unterschied des Ansich von den Aeußerungen und Werken Gottes kann dadurch nicht aufgehoben sein, daß wir sein Wesen und seine Eigenschaften nicht von vornherein und unmittelbar an ihm selbst, sondern nur aus seinen Offenbarungen und Werken zu erkennen vermögen; vielmehr wird derselbe so bestimmt und unwandelbar festgehalten werden müssen, als überhaupt an der religiösen, theistischen Idee festgehalten und jedes Hinneigen auf die pantheistische Seite vermieden werden will. Vom Standpuncte der dogmatischen Theologie, welche die religiöse Idee voraussetzt, kann nicht verkannt werden, daß die Betrachtung Gottes nach seinen Eigenschaften, und den positiven so gut als den negativen, eine für sich bestehende und der Betrachtung seiner Offenbarungen und Werke vorauszuschicken ist. Die Ausführung dieser Forderung bietet freilich

große und fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Es ist nicht leicht die Abhandlung insbesondere der positiven Eigenschaften ohne alle Vorausnahme dessen, was dem zweiten Theile der Dogmatik zugehört, durchzuführen, andrerseits diesen Theil ohne wiederholende Rückgriffe auf jene zu behandeln. Allein diese Schwierigkeiten und die von ihnen zu befürchtenden Uebelstände dürfen uns nicht abhalten, das bezeichnete Verfahren einzuschlagen, nachdem wir es als das principiell allein richtige und vom Standpunct der dogmatischen Theologie unerbittlich geforderte erkannt haben. Die Scholastik hat — und es ist dieß keines ihrer geringsten Verdienste — gerade diesen Weg, wenn auch unter vielfachen Schwankungen, uns vorgezeichnet und geebnet. Auf ihm dürfen und müssen wir ihr folgen. Das haben ganz entschieden namentlich auch die alt-protestantischen Dogmatiker gethan, und daher kommt es, daß sie in der allgemeinen Gotteslehre höher stehen, sicherer und fester einherschreiten, als der größere Theil der spätern. So sehr wir aber immer geneigt waren und es heute noch sind, die großen Verdienste der Scholastik und insbesondere ihres Meisters anzuerkennen und auf ihren Leistungen fortzubauen, so konnten wir uns doch nie mit der Ansicht befreunden, als liege in ihr und namentlich in den Schriften des hl. Thomas ein non plus ultra katholischer Theologie vor, noch uns dem Glauben hingeben, als sei mit einer bloßen, mehr und weniger modernisirten Repristination derselben dem Interesse der Wissenschaft und der Kirche wirklich gedient. Ich will hier nicht ausführen, in welcher Weise in unsern Tagen das im übrigen so wohl begründete Ansehen der scholastischen Theologie, besonders des hl. Thomas gar nicht zum Frommen eines gesunden und fruchtbaren Betriebs der Dogmatik geltend gemacht werden will; man wird darüber im Buche selbst die nöthigen Aufschlüsse nicht vergeblich suchen. Nur das sei bemerkt, daß ich mich im Hinblick auf diese Erscheinungen veranlaßt gefunden habe, in den wichtigern Fragen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften die Ansichten der scholastischen Theologen in umfassen-

derer Weise zu berücksichtigen und insbesondere nachdrücklicher auf ihren Dissensus hinzuweisen, als sonst nöthig gewesen wäre. Bekanntlich ist die scholastische Theologie gegen das Ende des 16. Jahrhunderts in den scharfen und durchgreifenden Gegensatz des Thomismus und Molinismus zerfallen, und dieser Gegensatz wurde nie ausgeglichen oder geheilt, sondern nach langen, fruchtlosen Kämpfen der mächtigen theologischen Partheien einfach ad acta gelegt. Beide Theile aber haben, wie dieß nicht minder notorisch ist, den hl. Thomas als ihren Lehrmeister anerkannt. Würde nun das System des letztern den idealisirenden Anpreisungen, mit denen man uns heute daran binden will, in Wirklichkeit entsprechen, gäbe dasselbe in den einschlägigen wissenschaftlichen Fragen, worüber sich jene Partheien so tief innerlich entzweit haben, eine bestimmte und klare Entscheidung; so stände jener tiefgehende Streit über die wichtigsten Fragen der christlichen Glaubenslehre als eines der größten geschichtlichen Räthsel vor unsern Augen. — Auf diesen Streit also, der sich an die Lehre von dem göttlichen Verstand und Willen anknüpft, mußten wir die gebührende Rücksicht nehmen, obwohl es uns nicht entging, daß wir unsern Lesern damit theilweise lästig fallen und ihnen das Verständniß der Hauptsache eher erschweren als erleichtern würden.

So möge denn das Buch, dessen Ausarbeitung wir mit der hingebendsten Liebe zur Sache unternommen und mit Anstrengung aller unsrer Kräfte zu fördern gesucht haben, nicht verfehlen, mindestens als fermentum cognitionis wohlthätig und segensreich zu wirken.

Tübingen, im Mai 1862.

Kuhn.

Erster Theil.

Die Lehre von Gott.

Erste Abtheilung: Die allgemeine Gotteslehre.

Druckfehler und Verbesserungen.

S. 8 Z. 2 von oben lies unmittelbarer statt eigener.
— 50 — 10 — — — denn — d. h.
— 151 — 16 — — — derselben — desselben.
— 231 A. Z. 10 von unten l. Ausspruch statt Satz.
— 257 Z. 1 von unten l. die statt der.
— 305 — 3 — — — §. — S.
— 387 — 1 — — — credidimus statt credimus.
— 481 — 17 von oben — des biblischen statt ihres.
— 541 — 15 — — — sein statt ihr.
— 691 — 15 — — — es würden sich Natur und Geist statt sie würde sich als Natur und Geist.
— 715 — 13 — — — unkörperlich statt einkörperlich.
— 731 — 6 — — — Ueberschwänglichkeit statt Ueberschwünglichkeit.
— 773 — 14 von unten nach „darum" einzuschalten „begrifflich gesprochen".
— 774 — 9 von oben l. Unermeßlichkeit statt Unermäßlichkeit.
— 894 statt 994.

Druck von H. Laupp.

Der Dogmatik erster Theil.

Die Lehre von Gott.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Gotteslehre.

Credo in Deum.

Symb. ap.

Gegenstand, Eintheilung und Behandlung.

Der Glaube an Gott, an ein überweltliches höchstes Wesen, von dem die Welt ins Dasein gerufen, getragen und regiert ist, bildet den Gegenstand des ersten Theils der Dogmatik.

Derselbe entspringt zunächst aus dem eigenen unmittelbaren Bewußtsein des vernünftigen Geistes und der von diesem geleiteten Betrachtung der Welt. Andrerseits hat sich Gott auch unmittelbar dem Menschen geoffenbart, wodurch das natürliche Gottesbewußtsein des Geistes seinem Inhalte nach erweitert und vertieft, seiner Wahrheit nach bekräftigt und befestigt ist.

Indem wir nun diesen Glauben an Gott, wie er aus den bezeichneten beiden Quellen entspringt und in deren Zusammenfluß durchweg ein positiver ist, zum Gegenstande der (dogmatischen) Erkenntniß und wissenschaftlichen Darstellung machen: so zerfällt uns diese Arbeit von selbst in zwei Abtheilungen. Zunächst beschäftigt uns der Inhalt des an sich rein natürlichen Gottesglaubens, der aber für uns gleichfalls ein positiver, weil in dem übernatürlich geoffenbarten als dessen Voraussetzung und allgemeine Grundlage mitgegebener ist; sodann haben wir den besondern, der übernatürlichen Offenbarung eigenthümlichen Inhalt des Gottesglaubens zum Gegenstande der Erkenntniß und wissenschaftlichen Darstellung zu machen. Der letztere schließt sich aber an den erstern gerade in dem Momente an, welches dessen höchstes und letztes ist, an die Bestimmung Gottes als des Einen absoluten Geistes. Diesen Gedanken vertieft und erweitert

der christliche Glaube in der Lehre von dem dreieinigen Gott.

Darnach zerfällt die dogmatische Gotteslehre in die allgemeine (rein vernünftige) und die concret-christliche (schlechthin positive) Gotteslehre.

Die Darstellung der allgemeinen Gotteslehre hat sich in zwei Abschnitten zu vollziehen. Zuerst ist das Formelle, die Gotteserkenntniß als solche, ins Auge zu fassen, und hierauf ihr Inhalt zu erheben und zu entwickeln. Es ist in jener Beziehung zu untersuchen, aus welchen Elementen die Gotteserkenntniß sich constituire: ob sie durch bloßes Denken und denkende Weltbetrachtung zu Stande komme, oder ob sie in einer dem vernünftigen Geiste immanenten Idee von Gott wurzle und an der Hand der denkenden Weltbetrachtung sich vollziehe. Es ist sodann ihr Wesen und ihre Wahrheit, und endlich ihre Gewißheit festzustellen. In inhaltlicher Beziehung sind die Bestimmungen des Wesens (der allgemeine Begriff), der Eigenschaften (die Merkmale des Begriffs) und der Einheit (der concrete Begriff) Gottes Gegenstand der Betrachtung. Daß diese Unterscheidung der Form und des Inhaltes eine lediglich abstracte ist, und Form und Inhalt thatsächlich sich gegenseitig bedingen und bestimmen, bedarf keiner weitern Ausführung.

Den Inhalt der rein vernünftigen Gottesidee, welcher den Gegenstand der ersten Abtheilung der dogmatischen Gotteslehre bildet, hat die Theologie mit der Philosophie gemein; aber die wissenschaftliche Behandlung dieses Inhaltes ist in beiden Disciplinen eine ganz verschiedene. Die dogmatische Theologie schöpft, wiewohl nach ihr selber die allgemeine religiöse Idee eine Mitgift der menschlichen Vernunft ist, und durch das vernünftige Denken erkannt und bewährt werden kann, dennoch nicht aus dieser Quelle, aus der die Philosophie allein schöpft, die, ohne ihrem Begriff und Wesen untreu zu werden, sich nicht auf das Wort Gottes berufen kann. Die dogmatische Theologie hat sich, wie für alle andern religiösen Wahrheiten, so auch

für diese Grundwahrheit der Religion auf das Wort Gottes und die Quellen desselben in der Schrift und Ueberlieferung zu berufen, um daraus die Wahrheit zu schöpfen. Der aus den Quellen des göttlichen Wortes geschöpfte Inhalt der allgemeinen Gottesidee gilt ihr als der wahre Vernunftinhalt und ist ihr Gegenstand des Glaubens im positiven Sinne dieses Wortes. Indem sie aber dabei nicht stehen bleibt, sondern ihrem Princip (fides quaerens intellectum) gemäß zur wissenschaftlichen Entwicklung und Erkenntniß dieses Glaubensinhaltes fortschreitet, und diese Erkenntniß durch vernünftiges Denken wirklich zu Stande bringt; so weiß sie ihn, so hat sie ihn als wahrhaft vernünftig erkannt. Dieses Wissen ist aber immerhin ein anderes als das philosophische. Dem dogmatischen Wissen ist der Inhalt der Wahrheit gegeben und positiv verbürgt; dem philosophischen Wissen dagegen ist er Gegenstand des Suchens und Untersuchens, wobei keine andere Auctorität und Bürgschaft anerkannt wird, als die der Vernunft und ihrer denkenden Erkenntniß. Beide können in der Erkenntniß der Wahrheit zusammentreffen, in der Art ihrer Erkenntniß und der Bewährung derselben bleiben sie nothwendig verschieden.

Erster Abschnitt.

Die Gotteserkenntniß als solche.

I. Schriftlehre.

§. 23.

Die hl. Schrift lehrt ein unmittelbares Offenbarsein Gottes in unserm Geiste (in der Vernunft und der Stimme des Gewissens) und die Erkennbarkeit Gottes aus den Werken der göttlichen Schöpfung und Weltregierung. Die außer Verbindung mit der unmittelbaren Offenbarung Gottes stehende Menschheit, die Gott ihre „eigenen Wege gehen ließ" (Apg. 14, 16), das Heiden-

thum erklärt der Apostel als verantwortlich dafür, daß es Gott nicht wahrhaft erkannte und verehrte, da doch das unsichtbare Wesen Gottes seit Erschaffung der Welt geistig sichtbar (durch Vernunft erkennbar) sei aus seinen Werken (Röm. 1, 19 f.), da er doch „nicht ferne ist von einem Jeden von uns", da wir doch „in ihm leben, weben und sind" und „sein Geschlecht sind" (Apg. 17, 27 f.). Die Größe, die Mannigfaltigkeit, Ordnung und Schönheit der Welt bezeugen laut die Macht, die Güte und Weisheit des Schöpfers. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündet seiner Hände Werk" (Psm. 19, 2). „Frage die Thiere, und sie lehren's dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigen's dir an; rede mit der Erde, und sie antwortet dir, und es erzählen's die Fische des Meeres" (Job 12, 7 ff.). Insbesondere macht sich Gott durch seine Weltregierung und Vorsehung als den gütigen Vater aller Geschlechter und Völker dem offenen, unverdorbenen Sinne des Menschen fühlbar (Apg. 14, 16. 17, 26); weßhalb der Apostel das Uebersehen, die *ἀγνοία* der Heiden (Apg. 17, 30) als geistige und sittliche Verblendung, als Unverstand und Taubheit des Herzens erklärt (Röm. 1, 21 f.), und der Psalmist ausruft: „nur der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott" (Psm. 14, 1. 53, 2). Die Vergötterung der Creatur, auf die das Heidenthum verfiel, ist eine Verirrung nicht allein der Vernunft oder des Verstandes, sondern auch des Gemüths oder Herzens. „Von Natur (durch und durch) thöricht waren alle Menschen, die Gott nicht erkannten, die aus den sichtbaren Gütern Den, der da ist, nicht zu ersehen vermochten und den Meister aus seinen Werken nicht erkannten, sondern entweder das Feuer oder den Wind oder die schnelle Luft oder den Kreis der Sterne oder das große Gewässer oder die Lichter des Himmels für die weltregierenden Götter hielten. Haben sie diese Dinge für Götter gehalten, weil sie von ihrer Schönheit entzückt waren, so hätten sie einsehen sollen, wie viel schöner ihr Herr ist; denn der Urheber der Schönheit hat all' dieß gemacht. Haben sie aber die Kraft und Wirkung dieser Dinge bewundert, so hätten

sie daran erkennen sollen, wie viel mächtiger ihr Schöpfer ist" (Weish. 13, 1 ff.).

So erkennen wir also Gott aus den Werken seiner Schöpfung und Weltregierung. Da aber der Schöpfer über seine Werke unendlich erhaben und „größer als sie alle zusammen ist" (Sir. 43, 27); so übersteigt sein Wesen auch alle unsere Begriffe und ist er insofern unerkennbar und unnennbar. „Preiset den Herrn, so hoch ihr könnt: er ist noch höher; erhebet ihn aus allen Kräften unermüdet: ihr werdet ihn nicht erreichen" (Sir. 43, 32 f.). Wir erkennen Gott nur vergleichsweise (ἀναλόγως) [1]), sagt das Buch der Weisheit (13, 5). Wie wir nämlich aus den weltlichen Dingen erkennen, daß er ist, indem wir von der Wirkung auf die Ursache, von den Werken auf den Werkmeister schließen; so erkennen wir aus ihr auch was er ist, indem wir das weltliche Sein als ein Analogon des göttlichen, und insbesondere den Menschen als ein Abbild Gottes fassen und darnach ihn uns vorstellen. „Der das Ohr gepflanzt, sollte er nicht hören? der das Auge gebildet, sollte er nicht sehen?" (Psm. 94, 9). Diese vergleichsweise Erkenntniß Gottes ist eine unvollkommene eben insofern, als sie eine bloß analogische und kein unmittelbares Wahrnehmen, kein Schauen seines Wesens ist. Sie kann dieses nicht sein, weil Gott in einem unzugänglichen Lichte wohnend, sich nicht mit seinem Wesen in die Welt, die wir unmittelbar schauen, herabgelassen, sondern dasselbe durch sie nur geoffenbart hat. Darin liegt die Bürgschaft ihrer Wahrheit ungeachtet ihrer Unvollkommenheit. Wenn der Apostel sagt (1. Cor. 13, 12 f.): dermalen erkennen wir wie durch einen Spiegel im Gleichnisse (räthselhaft); so gilt dieß Wort vor allem von der natürlichen Gotteserkenntniß, wiewohl er es zunächst von den Geheimnissen Gottes gesprochen hat, die uns durch Christus offenbar geworden und nur im Glauben an ihn er-

---

1) **Cognoscibiliter** (**Vulgat.**), schlußweise (Allioli), was nur die eine formelle Seite des Gedankens und nicht auch die andere materielle Seite desselben ausdrückt. Vgl. **Estius in 1 sent. dist. 3. §. 1.**

griffen und erkannt werden können. Er setzt die auf Glauben beruhende Erkenntniß der intuitiven, unmittelbaren Wesenserkenntniß Gottes entgegen, und bezeichnet die erstere als eine bloß partielle (ἐκ μέρους), insofern sie ihren Gegenstand nicht mit einem Blick überschaut und in seiner Totalität erfaßt, sondern aus den verschiedenen Beziehungen desselben zu anderm gleichsam zusammenklaubt und so nur schrittweise zu ihrem Ziele gelangen kann. Welche tiefe Wahrheit damit ausgesprochen ist, wird sich uns später ganz deutlich darstellen.

II. Die kirchliche Lehrentwicklung.

Vorstehende Lehre der hl. Schrift umfaßt die sämmtlichen, die Gotteserkenntniß als solche betreffenden Bestimmungen in einem summarischen und populären Ausdrucke. Die Kirchenlehre setzt diesen Inhalt auseinander, indem sie sich der gleichen allgemein verständlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise bedient. Davon sind zu unterscheiden die Auseinandersetzungen der Kirchenväter. Diese verfolgen, indem sie die Wahrheit, wie sie in dem allgemein kirchlichen Bewußtsein festgestellt ist, erörtern und den Irrlehren gegenüber vertheidigen, nothwendig den weiteren Zweck, dieser Wahrheit die wissenschaftliche Form zu geben, welche die des speculativen Begriffs ist, und sie wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu bewähren. Dessenungeachtet nehmen ihre Leistungen für den Dogmatiker zunächst eine positive Bedeutung in Anspruch; und mit Recht, insofern die Väter nicht ihre eigenen Ansichten vertragen, sondern dem kirchlichen Glauben und der kirchlichen Lehre Ausdruck geben wollen. Weil sie aber als einzelne ihre Eigenthümlichkeiten haben, die theils mit ihrer Individualität, theils mit der Zeit, für die sie schrieben, zusammenhängen, so muß bei der Reproduction ihrer Lehre zu dem angezeigten Behufe davon abstrahirt und lediglich das ins Auge gefaßt werden, worin die Väter der verschiedensten Zeiten mit einander übereinstimmen (consensus patrum) und worin sich die objective Gesammtbewegung des kirchlichen Denkens zu erkennen gibt. Erst in zweiter Linie

kommt ihr wissenschaftliches Bewußtsein der Wahrheit in Betracht, woran sich das der mittelalterlichen Schule und schließlich das des Dogmatikers selbst anzuschließen hat. — Dieß war vorauszuschicken nöthig, um über die nachstehende Gliederung des Stoffs zu orientiren und dieselbe zu rechtfertigen.

§. 24.

Die Quelle der natürlichen Gotteserkenntniß und ihr Verlauf.

Gibt es überhaupt eine natürliche Erkenntniß Gottes? Die Frage ist zu bejahen. Augustin sagt: Nicht allein die Auctorität der hl. Schrift oder Gott selbst ist es, der uns durch das Wort der Propheten und Apostel sein Dasein ankündigt, sondern das ganze Universum, einschließlich unseres eigenen Wesens, spricht es laut aus, daß ein erhabenstes Wesen ihr Urheber sei [1]). Das ist die Lehre aller Väter, wie es ja ganz ausdrücklich Lehre der hl. Schrift ist. Wenn daher die ältern Väter häufig aussprechen, daß wir Gott nicht ohne Gott, sondern nur durch seine Offenbarung und Gnade erkennen [2]); so ist es nicht wahrscheinlich, daß sie damit die Erkennbarkeit Gottes durch die natürliche Kraft der menschlichen Vernunft in Abrede ziehen wollten. Entweder betonen sie lediglich die thatsächliche Unkenntniß des sich selbst überlassenen Menschen (der Heiden) und setzen die Erkennbarkeit Gottes aus den Werken

---

1) Augustin. de trin. lib. XV. c. 4: Neque enim divinorum librorum tantummodo auctoritas esse deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum conditorem.

2) Irenaeus advers. haeres. lib. IV. c. 6. n. 1. n. 4: Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest nisi Deo docente, h. e. sine Deo non cognosci Deum. Origenes contr. Cels. lib. VII. 42: Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου. Vgl. ibid. n. 44. Clemens Alex. strom. lib. V. p. 588 sq. (ed. Sylb.): Λείπεται θείᾳ χάριτι, καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Cf. p. 582.

seiner Schöpfung und seiner Weltleitung dabei voraus [1]); oder sie setzen der mangelhaften, mit groben Irrthümern vermischten Erkenntniß des natürlichen Menschen die reine und vollkommene Gotteserkenntniß entgegen, wie sie durch die unmittelbaren Mittheilungen des göttlichen Logos und zuletzt durch den im Fleische erschienenen Sohn Gottes zugänglich geworden (Matth. 11, 27. Joh. 1, 18) [2]). Sodann nehmen sie das Wort Offenbarung in dem weitern Sinne einerseits der natürlichen und allgemeinen Offenbarung des weltschöpferischen göttlichen Logos, andrerseits seiner besondern und unmittelbaren Kundgebungen durch den Mund der Propheten und seiner persönlichen Erscheinung unter den Menschen [3]). Der Zugang zur Wahrheit (wahren Erkenntniß Gottes) ist nicht schwer, sagt Clemens Alex. [4]), wir haben sie in den Händen, im Munde und Herzen (5 Mos. 30, 14). Die göttliche Kraft (der Logos) hat mit unglaublicher Schnelligkeit und mit einem Wohlwollen, das keinem den Zutritt zu ihr verschließt, die Erde erleuchtet und das ganze Universum mit dem *σωτήριον σπέρμα* (der Wahrheit) erfüllt. Den Vater und Schöpfer aller Dinge kennt Jeder von Natur, ohne Unterricht und Wissenschaft [5]).

Hiemit ist als das Grundelement der natürlichen Gotteserkenntniß die unserem Geist eingepflanzte Gottesidee bezeichnet. Von Gott weiß der Mensch von Natur, von Haus aus: so

---

1) Ep. ad Diognet. c. 8. Origen. contr. Cels. I, 41 seqq.

2) Martyr. Polycarp. c. 14. Irenae. l. c. Clemens, Origenes ll. cc.

3) Iren. adv. haer. IV, 6. n. 5 u. 6: Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem deum et per mundum fabricatorem mundi Dominum et per plasma eum qui plasmaverit artificem et per Filium eum Patrem, qui generaverit Filium. ... Sed per legem et prophetas similiter Verbum et seipsum et Patrem praedicabat. ... Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur. Vgl. lib. II, 9. 1.

4) Protrept. c. 6. p. 68.

5) Clem. Alex. strom. V. p. 612.

lehren alle Väter, die griechischen [1]) wie die lateinischen [2]); und wenn unter den erstern namentlich die ältern Apologeten die wahre Gotteserkenntniß, wie sie auch bei den Heiden sporadisch vorkommt, nicht allein aus der in der Natur des menschlichen Geistes liegenden Offenbarung des göttlichen Logos, sondern außerdem noch aus einer Bekanntschaft mit Moses und den Propheten herleiten [3]); so wollen sie damit jene natürliche Quelle derselben nicht in Schatten stellen, sondern dieselbe, so wie sie den Heiden floß, nur nicht als rein und zulänglich erklären, weil die Heiden, wie der Apostel sagt, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhielten. Die Selbständigkeit und Priorität der natürlichen Erkenntniß Gottes in der unmittelbaren Idee des Geistes von ihm gegenüber der aus unmittelbarer Geistesoffenbarung fließenden Wahrheit hebt Tertullian am beredtesten gegen den Dualisten Marcion hervor. „Die menschliche Seele ist älter als die Prophetie; das Gottesbewußtsein ist ihre natürliche (schöpferische) Mitgift, daher allen ohne Unterschied der Nationalität gemein. Der Gott der Juden (der Offenbarung) ist der Gott der Seele (der natürlichen Vernunft)" [4]). Dabei vergißt

---

1) **Justin.** apol. II. c. 6: *Τὸ θεὸς προσαγόρευμα . . πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* Origen. contr. Cels. I, 4. Homil. X. in Num. (Tom. II p. 303 ed. de la Rue): Quis autem scripsit legem in cordibus eorum, nisi deus digito suo: legem utique naturalem, quam dedit deus humano generi et in cunctorum mentibus scripsit, *unde et initia sumimus ac semina quaedam ad perscrutandam veritatem.* Darunter versteht Origenes die *κοιναὶ ἔννοιαι*, die allgemeinen unmittelbaren Ueberzeugungen, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen. Vgl. Comment. in ep. ad. Rom. III, 6. II, 9 (Tom. IV. p. 509. 486). Homil. XIV in Genes. (Tom. II. p. 106). **Athanas.** contr. gent. c. 30.

2) **Tertullian.** de testimon. anim. c. 1. 2. Apologet. c. 5. 17. **Cyprian.** de idol. vanit. c. 5. **Arnob.** contr. gent. I, 33. **Lactant.** instit. I, 3. **Hieron.** in ep. ad Gal. c. 1. **Augustin.** de spirit. et lit. c. 12. de civit. dei VIII, 6. in pslm. 4. n. 8.

3) S. Geschichte der Dogmatik.

4) **Tertullian.** adv. Marc. I, 10: Ante anima, quam prophetia; animae enim a primordio conscientia dei dos est. Eadem nec alia et in

auch er nicht, worauf sämmtliche Väter so großen Nachdruck legen, daß die Menschheit die reine und vollkommene Erkenntniß der unmittelbaren Offenbarung Gottes verdankt [1]). Wenn er daher die Seele von Natur christlich nennt, so will er damit nur sagen, das allgemeine Gottesbewußtsein, die Voraussetzung und Grundlage des christlichen, sei ihr nicht von außen mitgetheilt oder angelernt, sondern innerlich eigen.

Aber die Seele des Menschen ist kein unwandelbarer Spiegel Gottes; sondern wie der Mensch ist, so ist seine Seele, sein Geist, seine Vernunft. Der Mensch kann ein Thor, ein Gottloser, er kann unvernünftig sein, ungeachtet er Vernunft hat. Diesen von den Vätern häufig ausgesprochenen Gedanken entwickelt Theophilus von Antiochien am klarsten. Auf die Forderung des Heiden Autolikus: zeige mir deinen Gott! gibt er die Antwort: zeige mir deinen Menschen, so will ich dir meinen Gott zeigen; d. h. zeige mir erst, ob die Augen deines Geistes auch wirklich sehen, und die Ohren deines Herzens hören, so werde ich im Stande sein, dich von dem Dasein meines Gottes zu überführen [2]). Denn, fährt er fort, gleichwie die, welche mit leiblichen Augen wirklich sehen und mit ihren Ohren hören, wahrnehmen, was in diesem irdischen Leben vorgeht, und verschiedene Dinge unterscheiden: weiß und schwarz, schönes und unschönes, angenehmes und unangenehmes; so verhält es sich auch mit den Augen des Geistes und den Ohren des Herzens in Bezug auf das Uebersinnliche, Göttliche und Gott selbst. Alle zwar haben Augen, aber einigen sind sie durch Finsterniß bedeckt, und solche sehen das Sonnenlicht nicht. Wenn die Blinden das Sonnenlicht nicht sehen, so folgt daraus

---

Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. Judaeorum enim deum, dicunt animae deum.

1) Tertullian. apologet. I. c. 17. Adv. Marc. II, 16: Deum nos a Prophetis et Christo, non a philosophis nec ab Epicuro erudimur. Vgl. Justin. dialog. c. Tryph. c. 4. Apol. I. c. 46. II c. 10. 13. Origen. contr. Cels. I, 41 seqq.

2) Theophil. ad Autol. I. c. 2.

nicht, daß die Sonne nicht leuchtet. So hast auch du zwar Augen des Geistes, aber sie sind mit Finsterniß bedeckt wegen deiner Sünden und schlechten Gewohnheiten. Wie der Spiegel glänzend sein muß, um dein Bild zu reflectiren, so muß die Seele des Menschen rein sein, wenn sie ihm Gott zeigen soll. Wenn Rost den Spiegel überzogen hat, so kann der Mensch sein Antlitz nicht in ihm sehen; ebenso kann der von der Sünde befleckte Geist Gott nicht sehen.

Die dem Geiste eingeborne und, wenn er wirklich und wahrhaft vernünftig ist, auch zum Bewußtsein kommende Gottesidee ist aber für sich allein nur erst der Anfang und das Princip der Gotteserkenntniß, nur gleichsam der Selbstlauter des Wortes Gott, zu dem noch die Mitlauter fehlen. Diese kommen ihm aus der Betrachtung der Welt im Lichte der ihm unmittelbar einwohnenden Idee Gottes zu. So erst constituirt sich die Gotteserkenntniß des Geistes, diesen Verlauf nimmt sie. Ueber dies innere Verhältniß ihrer Elemente finden sich bei den Vätern keine genaueren Bestimmungen, sondern nur Andeutungen [1]). Zuweilen stellen sie die beiden eng verschlungenen Elemente wie zwei für sich bestehende Quellen und Wege der Erkenntniß Gottes einfach neben einander. So sagt Athanasius [2]): „In seiner Seele kann ein Jeder, wenn alle Flecken der Sünde von ihr genommen sind und das Gottebenbildliche allein und rein zurückbleibt, wie in einem Spiegel den Logos und in ihm den Vater selbst, dessen Ebenbild der Logos ist, erkennen; er kann aber auch die Erkenntniß Gottes aus der äußern sichtbaren Welt entnehmen, da die Schöpfung durch ihre Ordnung und Harmonie wie ein Buch ihren Schöpfer und Herrn verkündigt." Oder sie beziehen dieselben so auf einander, daß sie in der auf Gott hinausführenden Weltbetrachtung die Bestätigung des unmittel-

---

1) Z. B. bei Athanasius contr. gent. c. 30.

2) Contr. gent. c. 34. Johannes von Damaskus faßt die Lehre der griechischen Väter so zusammen: *Πᾶσιν ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ κτίσις καὶ ἡ ταύτης συνοχή τε καὶ κυβέρνησις τὸ μεγαλεῖον τῆς θείας ἀνακηρύττει φύσεως.*

baren Gottesbewußtseins erblicken. So bauten sie den Beweis der Wahrheit des Gottesbewußtseins auf die denkende Weltbetrachtung (S. unt. §. 33).

§. 25.

Das Wesen der natürlichen Gotteserkenntniß und ihre Wahrheit. I. Ihre Relativität oder Mittelbarkeit.

Wenn die Erkenntniß Gottes auf die im vorstehenden §. bezeichnete Weise von der dem Geiste einwohnenden Idee aus durch Betrachtung der Welt zu Stande kommt; so schließt sich daran sofort die Frage an, von welcher Art oder Beschaffenheit dieselbe bezüglich auf ihr Object sei: ob sie ihren Gegenstand unmittelbar in seinem Wesen erfasse und schlechthin begreife, oder ob sie ihn nur aus den Wirkungen oder Offenbarungen seines Wesens erschließe und insofern eine unvollkommene sei. Diese Frage beantwortet sich, wie man leicht sieht, so oder anders je nach dem bestimmten Inhalte der Gottesidee und der davon abhängigen Weltbetrachtung. Dem Dualismus ist Gott schlechthin unerkennbar, dem Monismus schlechthin erkennbar; die kirchliche Lehre schließt beide Ansichten als Extreme aus und stellt die höhere Einheit dieser Gegensätze als die Wahrheit auf.

Die dualistische Gnosis, die Gott und Welt durch eine unendliche Kluft von einander getrennt denkt, muß jede reale, positive Erkennbarkeit Gottes läugnen. So hatte Marcion behauptet, der wahre Gott, der Vater Jesu Christi, sei vor dessen Menschwerdung den Menschen gänzlich unbekannt gewesen — denn der von den Propheten verkündigte Gott sei ein ganz anderer [1]; ja nicht allein die Menschen, sondern selbst die Engel und der Demiurg hätten von sich aus Gott nicht erkannt, nicht erkennen können [2]. Diese dualistische Weltanschauung ist dem Christenthume fremd; deßhalb verwirft es auch die daraus gezogene Consequenz der schlechthinigen Un-

1) Irenae. adv. haer. IV, 6.

2) Irenae. l. c. II, 6.

erkennbarkeit Gottes. „Wie sollten sie, entgegnet Irenäus, von Gott nichts gewußt haben, da sie doch in seinem Eigenthume sich befanden, seine Geschöpfe waren und von ihm erhalten wurden? Unsichtbar konnte er ihnen wohl sein wegen seiner Erhabenheit, unbekannt aber nicht wegen seiner allen sich fühlbar machenden Providenz. Denn obgleich sie, wie die Gnostiker sagen, durch einen großen Abstand von ihm entfernt waren, so mußten sie doch, da seine Herrschaft über alle, auch die entferntesten Geschöpfe sich erstreckt, ihren Herrn erkennen und wissen, daß ihr Schöpfer auch ihr Herr ist [1]." Der über alles erhabene Gott, lehrt Theophilus von Antiochien [2]), kann so wie er an sich ist nicht völlig erkannt, noch angemessen bezeichnet werden. Da er aber nicht schlechthin jenseitig geblieben, sondern die Welt erschaffen hat und regiert, so ist seine göttliche Majestät aus seinen Werken erkennbar. Das ist, kurz ausgedrückt, die kirchliche Lehre über das Wesen der Gotteserkenntniß.

Gegenstand eindringenderer Untersuchung und genauerer Bestimmung wurde sie aus Anlaß der theologischen Kämpfe mit den Arianern. Zwar handelte es sich hier zunächst um das viel concretere innere Verhältniß Gottes zu sich selber als Vater und Sohn; aber eine eingehende Erörterung dieses Verhältnisses führte nothwendig auf das allgemeinere Verhältniß Gottes zur Welt und die darauf gebaute Lehre von der Gotteserkenntniß überhaupt zurück. Den Arianismus nun charakterisirt sein dualistischer Standpunkt, die von ihm vorausgesetzte Trennung Gottes von der Welt, der zufolge Gott nicht in unmittelbare Verbindung mit ihr treten, sie nicht selbst hervorbringen kann, sondern durch ein anderes ihm untergeordnetes, substantiell von ihm verschiedenes Wesen Schöpfer und Herr der Welt ist [3]). Nach dieser Seite ist er mit dem Gnosticismus verwandt, von dem er sich nur dadurch unterscheidet, daß sein schöpferisches

---

1) L. c. Vgl. Tertullian. adv. Marc. I, 9—11.

2) Ad Autol. I, 3. 4. Vgl. Tatian. contr. Graec. c. 4.

3) S. Trinitätslehre S. 345 ff.

Princip als das unmittelbare Geschöpf Gottes höher steht als der gnostische Demiurg. Von diesem dualistischen Standpunkte aus war es consequent, wenn Arius behauptete, daß Gott uns schlechthin unbegreiflich sei; ja daß selbst der Sohn den Vater des All nicht durchschaue [1]). Diese Unbegreiflichkeit Gottes findet ihren Ausdruck in dem rein negativen und in dieser reinen Negativität schlechthin einfachen und absoluten Begriff der ἀγεννησία. Es ist dieser Begriff die absolute Negation des Endlichen nicht in mehreren und von einander verschiedenen Beziehungen, wodurch der Begriff ein zusammengesetzter würde, sondern in der absoluten Identität dieser Beziehungen, kurz das Unendliche schlechthin einfach und unterschiedslos gedacht. Nun finden wir aber, daß die strengen Arianer, die s. g. Anomöer, Aëtius und Eunomius, vielmehr die absolute Begreiflichkeit Gottes behaupteten und von diesem Standpunkte aus die Gotteslehre der kirchlichen Väter bekämpften. Dieser Punkt muß daher vor allem aufgeklärt werden. Die Differenz zwischen Arius und seinen ersten Anhängern einer- und den Anomäern andrerseits ist eine bloß formelle. Die Anomöer bestimmen den Begriff Gottes ganz wie Arius, ganz in Angemessenheit zu dem dualistischen Standpunkt, den die arianische Theologie einnimmt. Gott ist ihnen der Ungezeugte, der Anfangslose, Unveränderliche, Unsterbliche (Endlose); die ἀγεννησία ist sein Wesen. Auch sie wollen von einem auf die Vergleichung Gottes mit der Welt gebauten Begriffe Gottes und von einer Begreiflichkeit Gottes in solcher Beziehung und solchem Sinne nichts wissen. Das Ungezeugtsein ist das Wesen Gottes, nichts mehr und nichts weniger; alle übrigen Prädikate wie Unveränderlichsein, Unsterblichsein u. s. w. gelten ihnen als rein synonyme Ausdrücke desselben Begriffs, als rein identische Begriffe derselben Sache. So kann man sagen: Gott ist unbegreiflich, weil der Begriff von ihm kein positives, reales Merkmal, d. h. kein solches in sich schließt,

---

1) Philostorg. hist. eccl. lib. II. c. 3.

das von etwas hergenommen ist, was wir begreifen, nämlich vom Endlichen. Insofern aber jener negative Begriff Gottes ein schlechthin einfacher und so dem göttlichen Wesen formell ganz gemäß ist, so kann im Hinblick auf diese vollkommene Angemessenheit des Begriffs zu seinem Gegenstande, in dieser rein formellen Beziehung von vollkommener Gotteserkenntniß, von absoluter Begreiflichkeit Gottes gesprochen werden; auf kirchlichem Standpunkte dagegen nicht, weil hier der Gottesbegriff aus verschiedenen Merkmalen (einem realen und idealen) zusammengesetzt, folglich dem Wesen Gottes nicht angemessen ist. Ebenso kann sich die anomöische Gotteserkenntniß als absolute geltend machen, insofern der Begriff Gottes nicht auf die Vergleichung desselben mit der Welt gebaut, sondern Gott unmittelbar und direct, wie er in sich ist, als das Ungezeugtsein gefaßt sein will, während der kirchliche Begriff Gottes auf die Analogie mit dem Endlichen gestützt und dadurch ein bloß analogisch wahrer und inadäquater ist. In dieser doppelten Hinsicht also konnten die Arianer auch von einer absoluten Begreiflichkeit Gottes reden. Es war dieß freilich nur Schein, sofern dem so gefaßten Gottesbegriff aller Inhalt abging und derselbe rein in die Luft gestellt war; aber es war dieß ein sehr täuschender Schein. Die anomöische Wendung des arianischen Standpunkts war unläugbar sehr geschickt, weil sehr geeignet nicht nur die kirchlichen Einwürfe gegen die arianische Lehre zu pariren, sondern auch diese selbst aufs äußerste zu chikaniren. Wenn Arius den Begriff der ἀγεννησία nur dazu benützte, die Homousie des Sohnes mit dem Vater abzuweisen und seine Heterusie zu beweisen [1]), im übrigen aber unbefangen die Unbegreiflichkeit Gottes eingestand, wußten die Anomöer jenen Begriff, unbeschadet ihres dualistischen Standpunkts, so auszunutzen,

---

1) Indem er seinem ganzen Standpunkte gemäß auch die Unterscheidung des Ungezeugtseins als persönlichen Prädicats des Vaters von Aussichsein, Anfangslossein u. s. w. als wesentlichen Eigenschaften Gottes abwies.

daß sie mittelst desselben die Grundlage der orthodoxen Trinitätslehre, den allgemeinen Gottesbegriff der Väter auf die härteste Probe setzten. Darin besteht allein der Unterschied zwischen Arius und den Anomöern, der demnach nur ein formeller, kein wesentlicher ist [1]). Der Tadel, den der arianisch gesinnte Philostorgius auf Arius wegen der von ihm behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes wirft [2]), will nicht besagen, daß Arius nicht arianisch, nicht dualistisch genug, oder auch daß er zu arianisch, zu dualistisch gewesen sei, sondern nur, daß er nicht Geschick genug hatte, den Vortheil seines Standpunktes gegenüber dem kirchlichen völlig zu begreifen und zu gebrauchen.

Die Stellung der arianischen Theologie zur kirchlichen ist demnach diese. Das unendliche Wesen, lehrten die Arianer, ist über die Welt schlechthin erhaben und daher von ihr aus nicht zu begreifen; Gott ist nur in der reinen Negation alles Endlichen, Weltlichen zu begreifen. Gott in einen realen Begriff fassen, wie es geschieht, wenn man ihn als Schöpfer und Herrn der Welt denkt, und nach Analogie der Welt als seines Werkes sein Wesen bestimmen, heißt ihn verendlichen, einen unwahren und inadäquaten Begriff zugleich von ihm aufstellen. Das Real-Absolute ist der vom Vater wesentlich verschiedene Sohn. Jener reine Begriff des Unendlichen, die ἀγεννησια, ist in seiner schlechthinigen Negation alles Endlichen der allein wahre, und in seiner schlechthinigen Einfachheit der allein adäquate Begriff von Gott, seines an und für sich seienden Wesens. Kennt nun der kirchliche Geist den platonisch-arianischen Dualismus zwischen Gott und Welt, und sofort auch den gnostisch-arianischen zwischen Gott-Vater und dem Weltschöpfer-Sohn nicht, tritt er aber doch, indem er ihn verwirft, nicht in das andere Extrem der pantheistischen Vermischung beider ein, so daß er Gottes Wesen in die Endlichkeit herabzöge und ihn in seinem ewigen Fürsichsein aufhöbe: so mußte von diesem Stand-

---

1) Wie Baur (Dogmengeschichte S. 161) u. A. behaupten.

2) Die oben citirte Stelle, womit zu vergleichen lib. X. c. 2.

punkte aus beides, die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes behauptet und der Begriff Gottes in einem dem arianisch-anomöischen ganz entgegengesetzten Sinne ausgeführt, somit überhaupt das Wesen der Gotteserkenntniß ganz anders gefaßt werden. Vom kirchlichen Standpunkte aus mußte man behaupten, daß die Gotteserkenntniß — ihrer Wahrheit unbeschadet — keine absolute, d. h. unmittelbare Wesenserkenntniß, und daß sie überhaupt formell inadäquat sei.

„Wohl zeigen uns die Geschöpfe, sagt Basilius [1]), die Macht, Weisheit und Kunst des Schöpfers, aber nicht sein Wesen. Ja nicht einmal die ganze Macht des Schöpfers stellen sie nothwendig dar, da es ja geschehen kann, daß der Künstler nicht alle seine Kraft aufbietet, sondern zuweilen einen weniger angestrengten Versuch macht. Und wenn er auch auf das Werk der Schöpfung seine ganze Kraft verwendet (wie denn dieß von der vollkommenen Schöpfung Gottes angenommen werden muß); so werden zwar die Kräfte desselben aus seinen Werken ermessen werden, aber sein Wesen, welches es nun sei, erfassen wir nicht in ihnen.“ Mit andern Worten: „wir behaupten Gott zu erkennen (daß und was er ist zu wissen) aus seinen Wirksamkeiten (Offenbarungen), aber wir nahen uns seiner Wesenheit nicht; denn seine Wirksamkeiten steigen freilich zu uns herab, allein seine Wesenheit bleibt unzugänglich“ [2]). Denselben Gedanken

1) Contr. Eunom. lib. II. c. 32. (Tom. I. p. 381. ed. Paris. 1839): *Δυνάμεως γὰρ, καὶ σοφίας, καὶ τέχνης, οὐχὶ δὲ τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐνδεικτικά ἐστι ποιήματα. καὶ οὐδὲ αὐτὴν πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παρίστησιν, ἐκδεχουμένου ποτὲ τὸν τεχνίτην μὴ πᾶσαν ἑαυτοῦ τὴν ἰσχὺν ἐναποθέσθαι ταῖς ἐνεργείαις, ἀλλ' ὑφειμένοις πολλάκις ἐπὶ τῶν ἔργων τῆς τέχνης τοῖς τόνοις χρήσασθαι. εἰ δὲ καὶ ὅλην τὴν δύναμιν ἐπὶ τὸ ἔργον ἀνακινήσειε, καὶ οὕτως ἂν ὑπάρχοι τὴν ἰσχὺν αὐτοῦ διὰ τῶν ἔργων ἀναμετρεῖσθαι, οὐχὶ δὲ τὴν οὐσίαν, ἥτις ποτέ ἐστι, καταλαμβάνεσθαι.*

2) Epist. 234. n. 1: *Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα, αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος.* In diesem Sinne erklären auch die ältern Väter die bedeutungsvolle Stelle 2 Mos. 33, 23. Das Angesicht Gottes kann man nicht schauen, man

drückte der spätere Pseudo-Dionysius so aus [1]): Es besteht keine genaue Aehnlichkeit zwischen den verursachten Geschöpfen und ihren Ursachen, den göttlichen Principien; denn wenn auch die Geschöpfe die Bilder (Aehnlichkeiten) von Gott empfangen, so sind doch die Ursachen selbst schlechthin außer ihnen und über sie erhaben. Gegen jene Bestimmung der Gotteserkenntniß warf Eunomius ein: wenn du das Wesen Gottes nicht kennst, so kennst du ihn überhaupt nicht, denn von wem ich nicht das Wesen, sowie es an sich selbst ist, erkenne, den kenne ich gar nicht [2]). Basilius antwortet: auch wir glauben das Erkennbare von Gott (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* Röm. 1, 19) zu wissen, hinwiederum aber auch, daß Gott unsere Erkenntniß übersteigt [3]). Das Wissen des göttlichen Wesens ist das Bewußtsein seiner Unbegreiflichkeit [4]). Was Basilius damit sagen will, ist deutlich. Die Erkenntniß Gottes, wie wir sie aus seiner Beziehung zur Welt gewinnen, indem wir ihn als den Schöpfer und Regenten derselben denken, ist zwar objectiv wahr und sagt uns, was Gott wirklich ist; aber der so gewonnene Begriff von ihm ist unzulänglich, weil er nicht auf unmittelbarer Anschauung beruht und Gott nicht so wie er an und für sich selbst ist erfaßt. Es gibt keine *θεωρία* des göttlichen Wesens, wie sie die Anomöer allein gelten lassen wollen [5]). Wenn die Anomöer, sagt Basilius, uns die Alternative vorhalten: entweder erkennet

---

kann ihm nur nach-, nur auf den Rücken schauen, d. h. nur aus seinen Offenbarungen, aus seinen Werken ihn erkennen (**Origen. de princip. II. c. 4.**) oder wie Gregor von Naz. sagt, nur die *γνωρίσματα ἐκείνου* (*θεοῦ*) *μετ' ἐκεῖνον* erfassen.

1) **De divin. nomin. c. 2. §. 8:** *Οὐ δὲ γάρ ἐστιν ἀκριβὴς ὁμοιότης τοῖς αἰτιατοῖς κτίσμασι, καὶ τοῖς αἰτίοις, ταῖς θεαρχικαῖς φημι ὑποστάσεσιν· ἀλλ' ἔχει μὲν τὰ κτίσματα τὰς ἐνδεχομένας εἰκόνας ἐκ τοῦ Θεοῦ· αὐτὰ δὲ τὰ αἴτια παντελῶς τῶν αἰτιατῶν κτισμάτων ἐξῄρηνται.*

2) **Basil. ep. 234. n. 1. 2; vgl. ep. 235. n. 3.**

3) **Ep. 235. n. 2.**

4) **Ep. 234. n. 2:** *Εἴδησις ἄρα τῆς θείας οὐσίας, ἡ αἴσθησις αὐτοῦ τῆς ἀκαταληψίας.*

5) **Ep. 235. n. 3.**

ihr Gott, oder ihr erkennet ihn nicht — um daraus den Schluß zu ziehen, daß wir das Wesen Gottes, oder ihn gar nicht erkennen; so ist dieß nur ein sophistischer Fallstrick. Denn wenn wir zugeben, das Wesen Gottes nicht zu kennen — absolut und adäquat, so wie es an sich selber ist —, d. h. wenn wir zugeben, keine anschauliche Erkenntniß (*θεωρία* oder *εἴδησις*) davon zu haben; so folgt noch nicht, daß wir Gott gar nicht kennen, sondern nur, daß wir ihn nicht absolut und adäquat erkennen [1]). Die Eunomianer nehmen auch diese Wendung. Gott, sagen sie [2]), kennt sein eigenes Wesen wie es an sich ist. Wenn nun wir dasselbe nicht gleichfalls so wissen, wie Er es weiß, so ist unser Wissen von ihm kein wahres. Denn wer nicht auf dieselbe Weise erkennt, wie Der, welcher wahrhaft erkennt, der erkennt die Wahrheit nicht, sondern irrt. Darauf erwiedert Cyrill von Alexandrien, daß eine unvollkommene Erkenntniß darum noch keine unwahre sei. Es weiß z. B. einer, daß von Zeit zu Zeit Verfinsterungen des Mondes eintreten, er weiß aber nicht wann und wie, während ein anderer vielleicht auch dieses weiß. Daraus folgt nicht, daß jener im Irrthum befangen ist und nur dieser die Wahrheit erkennt. Und so verhält es sich auch dort [3]).

Betrachten wir die Lehre der Anomöer etwas genauer, so werden wir noch deutlicher erkennen, was die Väter wollten, indem sie sich ihr opponirten. Aëtius behauptete: er kenne Gott so gut als sich selber, ja noch besser [4]), und zwar *οὐ κατὰ πίστιν, ἀλλὰ φύσει κατὰ εἴδησιν*, d. h. nicht erst durch Offenbarung im Glauben, sondern kraft seiner eigenen Vernunft ihn wissend; Eunomius aber setzt das menschliche Wissen von Gott dem Wissen Gottes von sich selbst gleich [5]). Zuweilen gewinnt

1) Ep. 234. n. 1.

2) Cyrill. Alex. thesaur. XXXI. p. 265 (Tom. V. ed. Aubert.).

3) Cyrill. Alex. l. c.

4) Epiphan. haer. 76. Vgl. Gregor. Naz. Orat. 27. n. 2.

5) Socrat. h. e. IV. 17. Cyrill. Alex. thesaur. XXI. p. 260. Dergleichen Aeußerungen bezeichneten die Väter mit Recht als vermessenen

es den Anschein, als ob sie diese absolute Gotteserkenntniß nur den Gläubigen zusprächen [1]); oder auch, daß sie von einer mystischen Intuition Gottes reden, wie eine solche von Clemens von Alexandrien und Dionysius Areopagita angestrebt wurde [2]). Allein das folgende wird zeigen, daß keines von beiden bei den Eunomianern zutrifft. Auch haben jene Aeußerungen nicht entfernt den pantheistischen Sinn oder Gedanken zu ihrem Hintergrunde. Die Anomöer bewegen sich vielmehr auf dem Standpunkte der abstractesten Reflexion [3]). Nach Eunomius gibt es zwei Wege zur Erkenntniß des Wesens der Dinge vorzudringen.

Hochmuth (**Basil. contr. Eunom. I, 12**) und erwiederten sie mit Hohn, den sie in Wahrheit verdienten. Die Eunomianer, sagt z. B. Basilius (a. a. O.) überträfen noch den König von Babel, den Jesaja (14, 13) sagen läßt: über den Sternen will ich meinen Thron befestigen. Man nannte sie deßhalb *οὐρανοβάται* und *μετεωρολέσχαι*. **Philostorg. h. e. IX, 3. X, 1.**

1) **Gregor. Nyss. contr. Eunom. lib. XII. p. 674.** vgl. **p. 671.**

2) Der Mensch soll sich nämlich durch völlige Losreißung vom Sinnlichen, durch strengste Enthaltsamkeit und Affectlosigkeit zur Vereinigung mit Gott emporschwingen und so Gott schauen, also das jenseitige Leben des Geistes hienieden gewissermaßen anticipiren können. **Clem. Alex. strom. IV. p. 537 seq. VI. p. 650 seqq.** und **lib. VII.** Diese Intuition gilt Clemens als die höchste Stufe der Gnosis, des Wissens. Dionysius Areopagita nennt das in der Einigung der Seele mit Gott ihr aufgehende Schauen Gottes Unwissenheit, *ἀγνωσία*, insofern es über alles, was mittelst der Sinne, auf dem Wege der Erfahrung und des objectiven Wissens erkannt wird, also über die *γνῶσις* hinausgeht, diesen Weg der objectiven Erkenntniß gänzlich verläßt und sich lediglich auf die unmittelbare subjective Erfahrung des Geistes stützt, die ihm in der Einkehr in sich selbst aufgeht. **Epist. 1. de myst. theol. c. 1. de divin. nom. c. 1.** Während die objective Erkenntniß Gottes ein bloß mittelbares, analogisches Wissen von ihm ist, ein Erkennen Gottes aus seinen Werken, erscheint das mystische Wissen, die „Unwissenheit" als unmittelbares Schauen des göttlichen Wesens. Der Mystik genügt die objective Erkenntniß Gottes nicht, weil sie als reale Erkenntniß eine bloß analogische ist und als ideale in negativen Bestimmungen sich bewegt. Diese aber gilt ihr als die höhere und als diejenige, die der mystischen die Wege bereitet, indem sie alles bloß analogisch Wahre negirt.

3) Anders urtheilt Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. **II. S. 79 ff.**

Entweder betrachtet man die Wesen a priori, von der Höhe des reinen (abstracten) Begriffs, oder man steigt von den Werken zu den Wirksamkeiten (Eigenschaften) und von diesen zu den Wesenheiten selbst auf (der aposteriorische Weg). Allein der letztere Weg — den die kirchlichen Lehrer als den einzig wahren Weg der objectiven Gotteserkenntniß bezeichnen — führt nach der Behauptung des Eunomius, wenigstens in Ansehung Gottes, nicht zum Ziele; man kommt auf ihm nicht zu Gott, oder doch nicht zur wahren Erkenntniß Gottes. Denn wenn man, wie es sein muß, Wesen und Wirksamkeit auseinander hält, so gelangt man nicht zu dem, was Gott ist; wirft man sie aber zusammen, so hält man für Gott, was nicht Gott selbst, sondern nur eine göttliche Wirksamkeit, ein Werk Gottes ist. Man darf die Energie nicht in Eins zusammenwerfen mit der Ousie; denn diese ist anfangslos, einfach und endlos, jene dagegen nicht, sonst wäre auch das Werk (die Schöpfung) anfangslos und endlos (noch nicht zu Ende gebracht), was offenbar falsch ist. Es wäre also unvernünftig, die Energie der anfangs- und endlosen Ousie gleich zu setzen, da kein Ergon ohne Anfang und Ende ist. Folgt also aus dem Anfang der Werke, daß auch die Wirksamkeit nicht ohne Anfang ist, und aus der Beendigung derselben, daß auch sie nicht ohne Ende ist; so ist es offenbar unstatthaft, die Ousie der Energie gleich zu setzen. Der Wille ist die eigentliche Energie in Gott; der Wille Gottes aber ist nicht sein Wesen, folglich auch die Energie etwas anderes als das Wesen[1]). Somit will Eunomius rein a priori Gott

1) **Lib. apolog. n. 23.** Die ganze nicht sehr klare Stelle, die wir ihrem wesentlichen Inhalte nach im Obigen gegeben haben, lautet so: *Ἡμεῖς δὲ κατὰ τά μικρῷ πρόσθεν ῥηθέντα τὴν ἐνέργειαν ἐκ τῶν ἔργων κρίνοντες, ὀυκ ἀσφαλὲς οἰόμεθα δεῖν ἑνοῦν τῇ ὀυσίᾳ, τὴν μὲν ἄναρχον ἁπλῆν τε καὶ ἀτελεύτητον εἰδότες, τὴν δὲ ἐνέργειαν ὀυκ ἄναρχον (ἦ γὰρ ἂν ἦν καὶ τὸ ἔργον ἄναρχον) ὄυτ' ἀτελεύτητον* (so muß der Satz gelesen werden, der, wie er in den Ausgaben steht, wo nach *ἄναρχον* Punkt gesetzt und der Zwischensatz mit *ὄυτ' ἀτελεύτητον* verbunden ist, keinen Sinn gibt), *ἐπὶ μηδὲ οἷόν τε παυσαμένων τῶν ἔργων ἄπαυστον εἶναι τὴν ἐνέργειαν· λίαν γὰρ μειρακιῶδες, καὶ φρενὸς νηπίας, ἀγέννητον καὶ ἀτελεύτητον λέγειν τὴν ἐνέργειαν, ταὐτὸν τῇ*

erkennen, weil nur so sein Wesen zu erkennen sei. Daß dieses apriorische Wissen Gottes aber nichts anderes ist als ein abstracter, rein negativer Begriff ohne allen realen oder positiven Inhalt, das geht schon aus dem Bisherigen hervor, und zeigt Eunomius selbst noch deutlich genug durch die Art und Weise, wie er ihn feststellt. Er findet den adäquaten Ausdruck dieses Wissens in dem Begriffe des Ungezeugtseins. Diesen Satz sucht er folgendermaßen zu erhärten. Nach unsrer natürlichen Einsicht, wie nach der Lehre der Väter liegt es im Begriffe Gottes, daß er Der oder Das ist, was weder durch sich selbst [1]), noch durch ein anderes geworden ist. Denn wenn eine Ursache des göttlichen Seins angenommen werden wollte, so müßte diese früher [2]) sein als die Wirkung; es müßte also etwas vor Gott sein — dann wäre eben dieses Gott; oder Gott müßte vor ihm selber sein — was absurd ist. Wenn also Gott nicht vor sich selber, und wenn er vor **allem** ist, so ist er das *ἀγέννητον*, das ungezeugte Wesen, die *οὐσία ἀγέννητος* [3]). Diesen Begriff will Eunomius weder als eine bloß menschliche Vorstellung (*ἐπίνοια*) und also bloß analogisch wahr, noch als einen bloß abstrakten (negativen) Verstandesbegriff, sondern als die Sache selbst, als den mit seinem Wesen identischen Begriff

---

οὐσίᾳ τιθεμένους, μηδενὸς τῶν ἔργων ἀγεννήτως γίγνεσθαι δυναμένου, μητ' ἀτελευτήτως. ἐκ γὰρ τούτων συμβαίνοι δυοῖν θάτερον, ἢ τὴν ἐνέργειαν ἄπρακτον εἶναι τοῦ Θεοῦ, ἢ τὸ ἔργον ἀγέννητον· εἰ δ' ἑκάτερον τούτων ὁμολογουμένως ἄτοπον, ἀληθὲς τὸ λειπόμενον, ἀρχομένων τε τῶν ἔργων, μὴ ἄναρχον εἶναι τὴν ἐνέργειαν, παυομένων τε, μὴ ἄπαυστον· οὐ χρὴ τοίνυν πειθομένους γνώμαις ἑτέρων ἀνεξετάστοις ἑνοῦν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν, ἀληθεστάτην δὲ καὶ Θεῷ πρεπωδεστάτην ἐνέργειαν ἡγεῖσθαι τὴν βούλησιν, ἀρκοῦσαν πρός τε τὸ εἶναι καὶ σώζεσθαι τὰ πάντα, μαρτυρούσης καὶ προφητικῆς φωνῆς· πάντα γὰρ ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν. οὐ γὰρ ἐπιδέεταί τινος πρὸς τὴν ὧν βούλεται σύστασιν, ἀλλ' ἅμα τε βούλεται, καὶ γέγονεν ὅπερ ἠθέλησεν.

1) Schon diese Bestimmung allein verräth den abstracten, unspeculativen Geist, dnrch den sich die Anomöer vorzugsweise charakterisiren.

2) Auch hier drängt sich die eben gemachte Bemerkung auf.

3) **Basil. contr. Eunom. I, 5.**

Gottes angesehen wissen [1]). Ein solcher Ausspruch hat Sinn und Bedeutung nur auf dem pantheistischen Standpunkte. Aber Eunomius kennt, wie der Arianismus überhaupt, diesen Standpunkt nicht; er ist im Gegentheil Dualist und vertritt somit das diametrale Gegentheil des Monismus. Jener Bestimmung des göttlichen Wesens, die auf seinem Standpunkt in Wahrheit eine blos negative ist — weßhalb denn auch Arius selbst, wie schon bemerkt, noch unbefangen genug war, die Unbegreiflichkeit Gottes ausdrücklich zu behaupten — mußte Eunomius aber eine reale Bedeutung wenigstens andichten, wenn er seine Opposition gegen die kirchliche Lehre durchführen wollte; ohne solche Dichtung oder Einbildung bleibt seine Opposition haltlos. Die Väter unterschieden nämlich zwischen dem **was** Gott ist und dem **wie** er ist, und faßten die ἀγγεννησία als eine Bestimmung der letztern, nicht der erstern Art. Durch solche Unterscheidung **wesentlicher** Prädicate von den auf die **Existenzweise** (Hypostase) sich beziehenden gewannen sie Raum, auch den Sohn als anfangs- und endlos, unveränderlich u. s. w., somit im substantiellen Sinne (οὐσιώδως) als Gott dem Vater **gleich** zu begreifen, ohne diesem das ihm eigenthümliche (persönliche) Prädicat des Ungezeugtseins, das ihm als der ersten Person und so zu sagen der Spitze der Gottheit zukommt, absprechen zu müssen [2]). Diese Unterscheidung verwarf Eunomius als eine blos menschliche ἐπινοία, als blos analogisch wahr und daher — die absolute Erkenntniß als die **allein** wahre vorausgesetzt — als unwahr. Er behauptete — und mußte das —, daß „Ungezeugtsein" das Wesen Gottes adäquat und so zu sagen rund weg ausdrücke, und Anfangslos-, Endlos-, Unveränderlichsein u. s. w. nicht daneben noch als reale Begriffe festzuhalten, dieß vielmehr lediglich gleichbedeutende **Namen** derselben Sache seien. Schnitt jene Unterscheidung der Väter die arianische Folgerung: wenn der Vater ungezeugt und der Sohn gezeugt ist, so ist der

1) **Basil.** contr. Eunom. I. n. 5. Ende n. 8. Vgl. **Gregor. Nyss.** Orat. XI. p. 704. 739.

2) **Basil.** contr. Eunom. I, 14. 15.

Sohn andern Wesens — auf einmal ab, so mußten die Arianer — und dieß eingesehen zu haben ist der Fortschritt und das Verdienst der Anomöer — die absolute Gotteserkenntniß, die schlechthinige Begreiflichkeit Gottes behaupten. So sieht man also deutlich, wie die concrete Gotteslehre — die arianische wie die orthodoxe — auf die allgemeine Gotteslehre zurückführt.

Gegen die Leichtfertigkeit, mit der die Anomöer eine in jeder Beziehung vollkommne Erkenntniß und Begreiflichkeit des Unendlichen behaupteten, sprechen sich die Väter sehr entschieden aus. Gregor von Nyssa[1]) sagt, der Unendliche, das über alles Erkennbare hinaus erhabene Wesen lasse sich in keinen Begriff fassen, und wenn es einen solchen Begriff auch gäbe, so würde doch das Wort fehlen, das durch die Denkkraft Erkannte auszudrücken[2]). Basilius aber frägt: woher Eunomius seine (angeblich absolute) Erkenntniß Gottes nehme, woraus er sie beweisen könne: etwa ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας, d. h. aus der unmittelbaren, allen gemeinsamen Gottesidee? Allein diese enthalte nur, daß Gott sei, nicht was er sei[3]). Oder aus der göttlichen Offenbarung? Allein diese lehre das Gegentheil (Psm. 139, 6. Röm. 11, 33). Den Weg der Erfahrung aber lehnen sie selbst, wie wir gesehen haben, als nicht zum Ziele führend, ab. Dennoch ist dieß der einzige, auf welchem — unter

---

1) Contr. Eunom. lib. XII. p. 738. Vgl. auch ob. S. 553. Anm. 5.

2) In dem letztern Punkte urtheilt Gregor von Nazianz anders, aber nicht besser. Gegen Plato's, des „heidnischen Philosophen" Ausspruch: Gott zu erkennen sei schwer, ihn auszusprechen aber unmöglich (Plato hatte jedoch gesagt: vor der Menge von ihm zu reden, sei noch schwerer, wo nicht unmöglich) bemerkt er, daß es sich vielmehr umgekehrt verhalte: das Erkennen sei schwerer, als das Erkannte auszusprechen; denn was einer erkenne, das könne er auch, obwohl vielleicht nicht angemessen (!) aussprechen. Orat. XXVIII, n. 4. Es gilt hier das Wort Augustins (de trin. VII. n. 7): Verius cogitatur deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur.

3) So konnte Basilius sagen, sofern die Gottesidee noch nicht den seinem Inhalte nach bestimmten Gottesgedanken enthält.

Voraussetzung der Gottesidee — eine reale Erkenntniß Gottes gewonnen werden kann. Aber zu einer absoluten Erkenntniß führt er nicht. Möchten sie — fährt Basilius nach jenen Fragen fort — nur einmal das Wesen der Erde uns nachweisen, dann schenkten wir ihnen vielleicht auch in dem, was über ihr und allem Erkennbaren liegt, den geforderten Glauben. Aber wie wollen sie dieß erkennen? Entweder durch den Logos oder durch die *αἴσθησις* (sinnliche Erfahrung). Aber das letztere ist nicht möglich. Denn durch das Auge nehmen wir zwar die Farbe wahr, durch den Tastsinn das Harte und Weiche und ähnliches durch die übrigen Sinne; aber das alles ist nicht die Substanz, sondern nur ihre Accidenzien. Eben so wenig auch das erstere. Denn die göttliche Offenbarung — das ist unter Logos verstanden — spricht nirgends aus, was das Wesen der Erde oder der irdischen Dinge ist. Welche Anmaßung ist es also von ihnen, das Wesen Gottes erforschen zu wollen, da sie nicht einmal das Wesen dieser Erde, auf der sie einhergehen, zu erkennen vermögen [1]). Wenn eine Erkenntniß des Urwesens überhaupt möglich wäre, so könnte sie nur dadurch zu Stande kommen — bemerkt Gregor Nyss. [2]) —, daß wir von den endlichen Dingen aufsteigend das Unendliche nach seinem inneren Wesen erfaßten. Nun aber sei uns schon das Wesen der geringfügigsten Dinge [3]) verborgen, um wie viel mehr erst das Urwesen? Erkläre uns Eunomius nur erst die Natur der Ameise, dann möge er zur Erklärung des jegliche Einsicht übersteigenden Princips fortschreiten. Vermag er dieß nicht, wie er es denn nicht vermag, so ist der *καταληπτικὸς λόγος*, der absolute Begriff, den Eunomius von dem göttlichen Wesen zu besitzen behauptet, vielmehr eine *φαντασία καταληπτική*. Und in der That ist es eine pure Einbildung, wenn Eunomius meint, in dem rein abstracten, inhaltslosen Begriff des Unge-

1) Basil. contr. Eunom. I. n. 12 seqq. p. 316—18.

2) Contr. Eunom. lib. 5. orat. X. (Tom. II. p. 670 seqq. ed. Paris. 1638.)

3) Eine schöne Ausführung dieses Gedankens lib. XII. p. 749 seqq.

zeugtseins das Wesen Gottes, die absolute Realität erfaßt zu haben. Vgl. S. 557.

An die Zurückweisung dieses Begriffs und der Prätension einer absoluten Gotteserkenntniß überhaupt schließen die Väter den Nachweis der Wahrheit der relativen Erkenntniß Gottes. Sie zeigen, daß die analogische, von der realen Erkenntniß des Endlichen aufsteigende Erkenntniß des Unendlichen keine unwahre sei, indem die göttlichen Wirksamkeiten, aus denen wir Gott erkennen, nichts anderes als Offenbarungen seines Wesens und somit geeignet seien, Gott selbst erkennen zu lassen, wenn dabei zugleich erkannt werde, daß Gott in seinen Offenbarungen nicht aufgehe, sondern darüber hinaus an und für sich sei was er sei [1]).

§. 26.

Forsetzung. II. Ihre Unangemessenheit.

Wenn Gott nicht unmittelbar nach seinem an sich seienden Wesen, sondern nur mittelbar aus seinen Offenbarungen, also durch ein anderes Sein (das Endliche) erkannt, und das Bewußtsein seines Andersseins (seiner Erhabenheit über das Endliche) ein integrirendes Element dieser aposteriorischen Erkenntniß Gottes ist, das ihr in der unmittelbaren Gottesidee vorausgeht und mit ihr zur Einheit des Gottesbegriffs zusammenfließt; so folgt daraus, daß diese Erkenntniß Gottes keine einfache, sondern eine zusammengesetzte, aus einem realen (positiven) und idealen (negativen) Moment zusammengesetzte; und hieraus wiederum, daß sie inadäquat, weil ihrem Object, dem absolut einfachen Wesen Gottes formell nicht angemessen ist.

Ob eine solche Erkenntniß auf objective Wahrheit Anspruch habe, ist auch hier wieder die Hauptfrage.

Sehen wir, wie die kirchlichen Lehrer diese Seite der Gotteserkenntniß darstellen und den dagegen sich erhebenden Einwurf beseitigen.

---

1) **Basil. ep. 234. n, 1.** Vgl. ob. im Eing. des §.

In ersterer Beziehung sagt Clemens von Alexandrien: nicht einer (dieser oder jener) von den verschiedenen göttlichen Namen für sich, sondern erst alle zusammen drücken das Wesen Gottes aus [1]). Es gibt keinen Einzelnamen, bemerkt Basilius, der die ganze göttliche Natur vollständig zu bezeichnen im Stande wäre; mehrere aber und verschiedene, wenn jeder in der ihm eigenen Bedeutung genommen wird, geben eine im Vergleich mit dem Ganzen zwar dunkle, für unser Bedürfniß jedoch zureichende Erkenntniß [2]). Die göttliche Majestät und Herrlichkeit kann, da sie unaussprechlich und unbegreiflich ist, durch ein Wort nicht bezeichnet, in einem Begriffe nicht ganz erfaßt werden; durch mehrere aber und solche, die unsrer gewohnten Erkenntniß gemäß sind, hat die hl. Schrift denen, die reinen Herzens sind, eine Erkenntniß Gottes wie durch einen Spiegel eröffnet [3]). — Die göttlichen Namen (Eigenschaften) theilen sich in zwei Klassen: die einen drücken ein inneres Verhältniß Gottes zur Welt aus und sagen, was Gott ist, die andern heben den Unterschied Gottes von der Welt, seine Erhabenheit über sie hervor und sagen, was Gott nicht ist (d. h. sie negiren sein Einssein mit dem Endlichen und bestimmen so die realen, positiven Prädicate in Angemessenheit zu der Idee von ihm). Wir sehen — sagt Cyrill von Alexandrien [4]) — daß Gott viele Namen beigelegt werden, aber keiner von ihnen bezeichnet, was Gott an sich ist; sondern einerseits deuten sie an, was Gott nicht ist, andrerseits bezeichnen sie ein Verhältniß Gottes zu andern Dingen. Unvergänglich und unsterblich z. B. sagen, was Gott nicht ist [5]). Unter den

1) Clemens Al. stromat, lib. V. p. 588: *Οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαςον μηνυτικὸν τȣ̃ Θεȣ̃, ἀλλά ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τȣ̃ παντοκράτορος δυνάμεως.*

2) Contr. Eunom. I, 10.

3) Basil. de fide n. 2 (Tom. II. p. 314).

4) Thesaur. XXI. Tom. V. p, 266.

5) Hieraus argumentirt Cyrill gegen die Eunomianische absolute Begreiflichkeit Gottes. Wie sollten wir sein Wesen erkennen, da das, was wir von Gott wissen, nicht seine Substanz, sondern nur deren Accidenzien

verschiedenen Namen, die von Gott gebraucht werden, sagt Basilius [1]), bezeichnen die einen das, was Gott zukommt, die andern das, was ihm fremd ist. Aus beidem, aus der Position des ihm Eigenen und der Negation des ihm Fremden entsteht uns der Begriff von Gott. Wenn wir ihn z. B. unvergänglich nennen, so wollen wir sagen, man dürfe nicht glauben, er sei der Vergänglichkeit unterworfen; und so bei allen übrigen Prädicaten dieser Art, wie unsichtbar, unsterblich, ungezeugt u. dgl. Alle diese Ausdrücke, um es mit einem Wort zu sagen, belehren uns keine Gottes unwürdige (seiner Idee unangemessene) Vorstellungen in unser Gottesbewußtsein aufzunehmen. Hinwiederum nennen wir Gott gut, gerecht, Schöpfer, Richter u. dgl., Ausdrücke, durch die wir das, was Gott zukommt und schicklicherweise (ohne gegen die Idee von ihm zu verstoßen) von ihm gesagt werden kann, gerade so ihm beilegen (poniren), wie wir durch jene ausschließen (negiren), was ihm fremd und unangemessen ist [2])."

Die in solcher Weise sich constituirende Gotteserkenntniß bezeichnen die Väter ausdrücklich als eine unvollkommene, als inadäquat [3]): dadurch wahren sie deren Wahrheit. Wollte man eine solche Erkenntniß Gottes für adäquat halten, so hieße dieß Gott wie ein endliches Wesen denken, das mit andern coexistirend, sich von denselben theils wesentlich unterscheidet, theils wesentlich mit ihnen eins ist. Auf solche Weise constituirt sich z. B. der Begriff des Menschen als eines sinnlich vernünftigen Wesens, und dieser Begriff ist seinem Objecte angemessen, weil der Mensch in Wahrheit ein sinnliches Vernunftwesen, weil es ihm wesentlich ist, aus diesen reell verschiedenen Elementen des Seins zusammengesetzt, deren reale Synthese zu sein. In gleicher Weise ist alles endliche Sein ein auf realen Gegensätzen beruhendes

---

ausdrückt, einestheils nur Beziehungen zu anderem enthält, anderntheils ohne positiven Inhalt, negativ ist.

1) Contr. Eunom. I, 10.

2) Vgl. hiezu: Joann. Damasc. de fide orthodox. lib. I. c. 9.

3) Vgl. die Bemerkung Cyrills von Alex. in der obigen Anmerkung.

und in diesem Sinne zusammengesetztes. Selbst der endliche Geist beruht auf dem realen Gegensatze von Verstand und Willen und der Verschiedenheit der einem jeden von ihnen inhärirenden Vermögen. Im wesentlichen Unterschiede davon ist Gott schlechthin einfach, das reine farblose Licht, die absolute Identität alles dessen, was er ist. In diesem Betracht hatte Plato Recht, wenn er von Gott sagte, er sei *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*. Daraus folgt, daß jeder Begriff von Gott, auch der abgezogenste, sofern er noch irgend welchen realen (vom Endlichen entlehnten) Inhalt hat, unangemessen sein muß.

Dieß ist der Punkt, auf welchen die Anomöer sich vorzugsweise warfen, um ihren Widerspruch gegen den Standpunkt und die Ausführung der kirchlichen Gotteslehre zur Geltung zu bringen. Der ganze Standpunkt, Gott zu erkennen, wie ihn die Väter einnahmen, sei, behaupteten sie, ein unzuläßiger, und die ihm gemäße Bestimmung des Wesens und der Eigenschaften Gottes eine unwahre. Ihnen zufolge würde das untheilbar Eine zertheilt, Gott nach einer Seite seines Wesens begriffen, nach der andern dem Begriffe unzugänglich vorgestellt. Vielmehr aber sei Gott schlechthin einfach und werde daher entweder ganz und vollkommen (adäquat) oder gar nicht erkannt und begriffen. Sein Begriff, wenn er anders wahr sei, müsse ein schlechthin einfacher, nur aus einem Merkmale bestehender Begriff, d. h. zugleich schlechthin adäquat sein [1]). Somit bekämpften sie die Erkenntniß Gottes durch Eigenschaftsbegriffe, die Bestimmung seines Wesens durch begrifflich verschiedene Merkmale; die verschiedenen Namen oder Eigenschaften Gottes sind nach ihnen lauter Tautologien, schlechthin gleichbedeutend, synonym.

Vom kirchlichen Standpunkt aus, d. h. von der Voraussetzung aus, daß das Wesen Gottes nicht unmittelbar, sondern nur durch Beziehung auf die Welt erkannt werde, folgt mit

---

1) Epiphan. haer. 76. n. 4. Philostorg. h. e. X, 2. Basil. ep. 234.

innerer Nothwendigkeit, daß Gott nur durch mehrere und verschiedene Eigenschaftsbegriffe erkannt, und was er ist nur durch mehrere und verschiedene Namen ausgesprochen werden kann. Was man göttliche Eigenschaften nennt, können nicht etwa nur verschiedene Worte für denselben Begriff, sondern müssen verschiedene Begriffe, übrigens aber reell oder substantiell identischen Inhalts sein. Das letztere deßhalb, weil in Gott keine reellen Gegensätze, wie in allem endlichen Sein, sich finden. Durch die letztere Bestimmung wird die Wahrheit der eigenschaftlichen Gotteserkenntniß gewahrt.

Diesen ihren Standpunkt und die ihm gemäße Ausführung der Gotteserkenntniß rechtfertigen die Väter auf positive und auf philosophische Weise.

Erstens aus der Natur der Sache. In sich selbst betrachtet ist Gott schlechthin einfach; sein Wesen ist die lautere Einheit ohne reelle Gegensätze. Dadurch ist er wesentlich verschieden von allem andern Sein außer ihm. Er ist daher eigenschaftslos, d. h. nicht so geeigenschaftet, wie es die endlichen Dingen, auch die vollkommensten sind. Aber diese Betrachtung kann sich als eine selbstständige, für sich bestehende nicht geltend machen, weil sie rein negativ, ohne realen Inhalt ist. Sie hat ihren Werth nur als Moment der Erkenntniß; und zwar ist sie das höchste Moment derselben oder dasjenige, durch welches die andere, reale Seite der Betrachtung Gottes, die sich auf die Analogie des unendlichen Seins mit dem endlichen stützt, ergänzt und vollendet wird. Auf jenen Höhen des Denkens, sagt Gregor von Nyssa [1]), entschwindet uns Gott gänzlich, und es bleibt für uns nur ein ehrfurchtsvolles Schweigen. Sollen wir von Gott reden (einen inhaltlichen Begriff von ihm aufstellen), so müssen wir, übrigens unbeschadet des schlechthin einfach zu denkenden göttlichen Wesens, Verschiedenes von ihm aussagen, ihm verschiedene Eigenschaften oder Namen beilegen. Indem wir also Gott z. B. mächtig und weise nennen

1) Contr. Eunom. lib. XII. p. 748.

und seine Macht für etwas anderes als seine Weisheit halten, so sind solche Unterscheidungen zunächst zwar blos formal, unserm Denken angehörig, weil ihnen keine reellen Unterschiede am Objecte entsprechen, und werden deßhalb von den Vätern *νοήματα*, *ἐπίνοιαι* genannt; aber sie dürfen darum doch nicht als leer oder nichtig, ohne objectiven Werth für die Erkenntniß, als bloße Tautologien, sondern nur als unangemessene, übrigens aber für die objective Erkenntniß Gottes unerläßliche Bestimmungen angesehen werden.

Zweitens aus dem Worte Gottes. Wir sollen nicht anders über Gott reden, sagt Hilarius [1]), als er selbst zu unserm Verständnisse von sich gesprochen hat. Wenn die Eunomianer die göttlichen Eigenschaften nur als verschiedene Namen gelten lassen wollen, die alle ganz dasselbe bedeuten, so fragt Gregor von Nyssa [2]): warum bezeichnen die hl. Schriften die göttliche Natur durch verschiedene Namen? Warum nennen sie ihn Richter, stark, geduldig, wahr, barmherzig u. dgl.? Denn wenn keiner dieser Namen in der ihm eigenen Bedeutung genommen, sondern dieselben als gleichbedeutend mit einander vermischt werden; so ist es ja umsonst, ihm verschiedene Namen beizulegen, wenn die Verschiedenheit der Bedeutung (des Begriffs) sie nicht von einander unterscheidet.

Den Grund davon finden die Väter in der Endlichkeit unsres Geistes gegenüber der Unendlichkeit Gottes. Was das letztere betrifft, so gehören hierher die schon (S. 561) angeführten Aussprüche der Väter, daß ein Name (Begriff) das ganze unendliche Wesen Gottes nicht bezeichnen könne, sondern nur alle zusammen. In der erstern Beziehung aber sagt z. B. Gregor von Nyssa [3]): wer wäre so einfältig, um nicht zu wissen, daß die göttliche Natur eine, einfach, eingestaltig, zusammensetzungslos ist und in keiner Weise aus einer Mannigfaltigkeit

1) De trin. V, 21.
2) Contr. Eunom. lib, XII. p. 830.
3) L. c. Vgl. p. 836.

von Theilen bestehend gedacht werden kann? Aber wer könnte andrerseits sich auch verbergen, daß die menschliche Seele in ihrer Endlichkeit nicht im Stande ist, dieselbe mit einem Blick klar zu überschauen, und deßhalb zu einer Anzahl von Begriffen ihre Zuflucht nimmt, um auf verschiedene Weise und nach verschiedenen Seiten sich der unaussprechlichen Natur zu nähern?

Damit ist deutlich zu erkennen gegeben, daß wir Gott nur *κατ᾽ ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην* mehrere und verschiedene Eigenschaften beilegen. Eine solche Erkenntniß Gottes ist, warfen die Eunomianer ein, weil Gott zugestandenermaßen schlechthin einfach ist, nicht bloß unangemessen, sondern auch unwahr; die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften sei etwas durchaus unreales und bestehe bloß in dem verschiedenen Laut der Worte, die dafür gebraucht werden. Allerdings, erwiedert Basilius, sind die Gott beigelegten Eigenschaften als mehrere und verschiedene *κατ᾽ ἐπίνοιαν* ihm beigelegt; aber darum sind sie doch objectiv wahre Bestimmungen desselben. Und hier ist es, wo Basilius auf die Theorie der menschlichen Erkenntniß überhaupt eingeht, um den Eunomius, wie man sagt, aus dem Fundamente zu widerlegen. Wir sehen, bemerkt er [1]), daß was beim ersten Auffassen einer Sache einfach und ungetheilt zu sein scheint, bei genauerm Betrachten als ein Vieles und Mannigfaltiges sich darstellt. Dieß durch den Verstand Unterschiedene wird im gemeinen Sprachgebrauch *ἐπινοίᾳ μόνῃ διαιρετὸν* genannt. Die erste Wahrnehmung eines Körpers z. B. zeigt uns denselben als etwas Einfaches (noch ganz unbestimmt); die darauf folgende genauere Betrachtung stellt ihn uns in seiner Mannigfaltigkeit dar, indem sie ihn in die Elemente auflöst, aus denen er zusammengesetzt ist, in Farbe, Gestalt, Härte, Größe u. dgl. Andrerseits pflegt aber auch das, was gar nicht wirklich, sondern nur in der Einbildung vorhanden ist, wie was die Mythenschmiede Abentheuerliches erzählen, oder die Maler zum Staunen der Menge Widernatürliches darstellen, *κατ᾽ ἐπίνοιαν θεωρητὸν*

---

1) Contr. Eunom. I, n. 6. p. 306 seqq.

genannt zu werden. (Was wir e r s o n n e n, e r d a c h t nennen, hat eine ähnliche Zweideutigkeit: es bedeutet sowohl ein Erdichtetes, als auch ein durch Sinnen und Nachdenken Herausgebrachtes.) Ob nun Eunomius aus Unwissenheit oder absichtlich diesen Unterschied übersehen, wenn er das *κατ' ἐπίνοιαν* Gesagte als einen bedeutungslosen Namen erklärt, der nur im Schall ist und darin, daß er ausgesprochen wird, Subsistenz hat (wie wohl auch das nicht richtig sei, indem selbst die leeren Einbildungen wenigstens in der Einbildung vorhanden seien und nicht bloß im Schalle des Wortes), läßt Basilius dahin gestellt. Aber er dringt auf die Anerkennung dieses Unterschiedes und bemerkt, daß das *ἐπινοίᾳ διαιρετὸν* im erstern Sinne nur uneigentlich ein Erdachtes, durch den Verstand Hinzugebrachtes (also bloß Subjectives) genannt werde, da es vielmehr ein durch Nachdenken oder genauere Betrachtung des Gegenstandes a n i h m Gefundenes, Erkanntes sei. Es ist also, will Basilius sagen, ein ganz allgemeines Gesetz unsrer objectiven Erkenntniß, daß wenn wir uns über die Totalanschauung eines Objects erhebend, in die nähere Betrachtung seines Seins eintreten, dasselbe in einer Mehrheit von Eigenschaften uns vor Augen tritt, wovon der Grund oder die Quelle nicht in unserem Denken liegt — das Denken ist nur das Mittel der Unterscheidung und Feststellung des Unterschiedenen —, sondern in dem Objecte selbst, beziehungsweise in der unmittelbaren Wahrnehmung desselben. Sofort werden aber die Eigenschaften wieder in die Einheit des Ganzen zurückgenommen oder dazu fortbestimmt, welches dadurch geschieht, daß sie dem Wesen des Objects gemäß bestimmt, als wesentliche Bestimmungen desselben erkannt werden[1]).

Hier tritt aber ein wesentlicher Unterschied ein zwischen der

---

1) Leontius Byz. contr. Nestor. et Eutych. lib. I. (Galland. biblioth. Tom. XII. p. 664 b.): adhuc rerum simplex et generalis notio facit, ut cognitionem habeamus *universam, et non explicatam:* harum autem divisio cogitatione (ἐπινοίᾳ) ad perfectam cognitionem nos adducit eorum, ex quibus constant.

Erkenntniß des Absoluten, dessen Eigenschaften, sofern es schlechthin einfach ist, nicht reell verschieden (getheilt, auf Gegensätzlichkeit beruhend) gedacht werden können, und der Erkenntniß des Endlichen, das durchweg ein getheiltes, in reellen Gegensätzen sich bewegendes Sein ist. Man nannte die Unterscheidung, der kein reeller Unterschied im Object entspricht, distinctio cognitionis vel cogitationis = *κατ᾽ ἐπίνοιαν*, diejenige aber, der ein solcher Unterschied correspondirt, distinctio realis = *τῷ πράγματι* [1]). Gleichwohl ist jene Unterscheidung keine bloß subjective, sind die ihr entstammenden Eigenschaftsbegriffe keine formell identischen und deren Ausdrücke nicht synonym; vielmehr haben sie objectiven Werth und Bedeutung [2]), weil ihre Unterscheidung im Objecte begründet und durch die der göttlichen Einfachheit correspondirende unendliche Vollkommenheit Gottes (ens realissimum, *πέλαγος τῆς οὐσίας*, wie Gregor von Nazianz sagt) verificirt ist. Eben daraus folgt aber, daß bei solcher Unterscheidung nicht stehen zu bleiben, und die ihr entsprechende Verschiedenheit der Eigenschaftsbegriffe nicht in endlicher Weise zu verfestigen ist. Sie entspricht der Stufe der vorstellungsmäßigen Erkenntniß, die nur ein Moment, ein Durchgangspunkt, und somit zwar wahr, aber noch nicht das Wahre ist. Diese Unterscheidung treibt über sich selbst hinaus und muß in der höhern Einheit des concreten, speculativen Begriffs dadurch und insoweit aufgehoben werden, daß die göttlichen Eigenschaften der Idee Gottes gemäß bestimmt, jeder ein unendlicher Werth beigelegt und als Ausdruck seines ganzen, untheilbaren Wesens gedacht wird. Die eigenschaftliche (vorstellungsmäßige) Erkenntniß Gottes

---

1) De fid. orthod. lib. I. c. 8. p. 139: *χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐϛι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. ἐπὶ μὲν ȣ̓̃ν πάντων τῶν κτισμάτων, ἡ μὲν τῶν ὑποϛάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται, πράγματι γὰρ ὁ Ῥέτρος τȣ̃ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται. ἡ δὲ κοινότης, καὶ ἡ συνάφεια, καὶ τὸ ἕν, λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται.*

2) Diese Unterscheidung nannte die Scholastik distinctio rationis ratiocinatae im Unterschiede von der distinctio rationis ratiocinantis, oder virtualis im Unterschied von der distinctio, realis *τῷ πράγματι*.

würde die Einfachheit Gottes negiren, mithin seinem Wesen widersprechen, und daher nicht bloß unangemessen, sondern auch unwahr sein, wenn wir die göttlichen Eigenschaften als endliche, als Theile, als gegen einander abgegränzte und sich gegenseitig beschränkende Seiten fassen oder bei solcher Fassung stehen bleiben wollten. Wenn wir dagegen Gott nach seinem ganzen Wesen z. B. Licht, gut u. dgl. nennen, dann ist offenbar, sagt Basilius, die ungetheilte Substanz — ungeachtet wir sie durch verschiedene Eigenschaften uns vorstellen, als eine einfache gedacht, ihrer Idee gemäß begriffen, und solche Erkenntniß Gottes daher vollkommen wahr [1]). Die Einfachheit Gottes, erklärt Gregor von Nazianz, wird durch die verschiedenen Namen, die wir ihm beilegen, nicht aufgehoben. Denn obwohl Gott unendlichnamig sei, so sei er doch über jeden Namen erhaben, und es sei nur eine Gottes unwürdige Vorstellung, wenn man zugleich mit dem Namen auch das Wesen Gottes als gespalten oder zerrissen sich denke [2]). Alle gotteswürdigen Begriffe und Namen, sagt Basilius [3]), haben unter einander denselben Werth, weil sie in der Sache mit einander zusammentreffen. Denn der Ausdruck „gut" leitet unsere Gedanken nicht auf ein andres Subject (*ὑποκείμενον*), als die Ausdrücke weise, mächtig,

---

1) Contr. Eunom. lib. II. n. 29. p. 376 (vgl. n. 25. p. 371): *Ἀλλὰ μὴν πρός γε τὸ σύνθετον ἀναφανήσεσθαι τὸν Θεὸν, εἰ μὴ ταὐτὸν ληφθείη τῷ ἀγεννήτῳ τὸ φῶς, ἐκεῖνο εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι εἰ μὲν ὡς μέρος τῆς οὐσίας τὸ ἀγέννητον ἐλαμβάνομεν, εἶχεν ἂν αὐτοῦ χώραν ὁ λόγος, σύνθετον εἶναι λέγων τὸ ἐκ διαφόρων συγκείμενον. εἰ δὲ οὐσίαν μὲν Θεοῦ τὸ φῶς τιθέμεθα, ἢ τὴν ζωὴν, ἢ τὸ ἀγαθὸν, ὅλον, ὅπερ ἐστὶ, ζωὴν ὄντα, καὶ ὅλον φῶς, καὶ ὅλον ἀγαθὸν, παρεπόμενον δὲ ἔχει ἡ ζωὴ τὸ ἀγέννητον, πῶς οὐκ ἀσύνθετος ὁ κατὰ τὴν οὐσίαν ἁπλοῦς; οὐ γὰρ δὴ οἱ δεικτικοὶ τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ τρόποι τὸν τῆς ἁπλότητος λόγον παραλυπήσουσιν· ἢ οὕτω γε πάντα, ὅσα περὶ Θεοῦ λέγεται, σύνθετον τὸν Θεὸν ἡμῖν ἀναδείξει.*

2) Ep. 243 (früher orat. 45). Petavius (dogm. theol. de deo I, 6. 3), Cottelier (monum. eccl. gr. Tom. III. p. 550), Tillemont u. A. sprechen den Brief Gregor ab, wie es scheint mit Recht. Ob er dem Gregor Nyss. angehöre (nach Euthymius), lassen wir dahin gestellt.

3) Ep. 189. n. 5 (Tom. III. p. 404).

gerecht, sondern was immer für Namen man gebrauchen mag, es wird durch alle dasselbe bezeichnet. Sie haben alle dieselbe Emphase, wollen das ganze göttliche Wesen bedeuten und sind nur darin von einander verschieden, daß sie dieses Wesen auf mannigfaltige Weise vorstellig machen. Die Gott beigelegten Namen — sagt Gregor von Nyssa [1]) — schließen einander nicht nach Art der Gegensätze aus, so daß der eine nicht zugleich mit dem andern ihm beigelegt werden könnte, sondern ihre Bedeutung ist von der Art, daß ungeachtet einem jeden seine eigene zukommt, dadurch doch kein Gegensatz zu den übrigen entsteht, d. h. sie gehen ungeachtet und unbeschadet ihres wirklichen Unterschieds in einer Einheit zusammen — als Ausdrücke des ganzen göttlichen Wesens — und eine solche eigenschaftliche Erkenntniß Gottes hebt die Einfachheit Gottes nicht auf. So liegen, führt Basilius beispielsweise aus [2]), den Bezeichnungen unvergänglich und ungezeugt verschiedene Begriffe zu Grund. Denn wenn wir auf die abgelaufenen Jahre hinblicken und finden, daß das göttliche Leben über allen Anfang hinausliegt, so nennen wir ihn ungezeugt (anfangslos); wenden wir aber den Blick auf die künftigen Zeiten, so nennen wir ihn, sofern es durch kein Ende begränzt ist, unvergänglich (endlos). Daran übte Eunomius seine sophistische Dialectik. Wenn Gott insofern, als sein Leben kein Ende hat, unvergänglich, und insofern, als es keinen Anfang hat, ungezeugt ist; so muß er insofern als er nicht unvergänglich, d. h. anfangslos ist, vergänglich, und insofern als er nicht anfangslos, d. h. unvergänglich ist, anfangend (gezeugt) sein [3]). Gregor von Nyssa nimmt seinen Bruder gegen diese Verdrehung in Schutz [4]). Wer hat dir gesagt, Eunomius, daß die Unvergänglichkeit nicht als eine über das ganze Leben Gottes sich erstreckende Bestimmung zu betrachten sei? Wer wollte, wenn er das göttliche Leben durch

1) Contr. Eunom. lib. XII. p. 831.
2) Contr. Eunom. I. n. 7. p. 308.
3) Bei Gregor von Nyssa contr. Eunom. XII. p. 836.
4) Contr. Eunom. XII. p. 838.

zwei verschiedene Begriffe (ungezeugt und unvergänglich) bestimmt, dasselbe in zwei Theile spalten (wie z. B. der Mensch sinnlich und vernünftig, keines von beiden total ist), so daß durch jeden eine Hälfte mit Ausschluß der andern bezeichnet würde? Es ist lediglich deine dialectische Spitzfindigkeit, das göttliche Leben, sofern es ohne Anfang ist, vergänglich zu nennen und mit dem Unvergänglichen nicht zugleich das Anfangslose zu denken. Es ist dieß ganz so, wie wenn einer den Menschen ein vernünftiges und ein denkendes (der Wissenschaft fähiges) Wesen nennt und damit verschiedene Begriffe verbindet, worauf dann ein anderer käme und so argumentirte: wenn der Mensch ein denkendes Wesen ist, so kann er nicht nach derselben Seite ein vernünftiges Wesen sein, sondern inwiefern er jenes ist, ist er es allein (ausschließlich) und für das andere hat seine Natur keinen Raum; und umgekehrt, wenn man den Menschen als vernünftiges Wesen bestimmt, so kann man ihn nicht zugleich ein denkendes Wesen nennen, denn in wiefern er vernünftig ist, erweist er sich des Denkens unfähig. Ist dieß offenbar lächerlich, so wird man in Bezug auf jenes nicht anstehen, das gleiche Urtheil zu fällen u. s. w.

III. Die speculativ-wissenschaftliche Aufgabe.

Nachdem wir im Bisherigen am Leitfaden der Schriftlehre und der kirchlichen Entwicklung derselben den Ausgangs- und Standpunkt der Gotteserkenntniß und ihr formelles Wesen nachgewiesen haben, so ist hiedurch das Fundament für die im engern Sinne wissenschaftliche Aufgabe, welche die Dogmatik in Bezug auf die Gotteserkenntniß zu lösen hat, vollständig gelegt. Diese Aufgabe besteht nun in dem doppelten [1]): 1) in der methodisch-dialectischen Fortbestimmung des unmittelbaren Gottesbewußtseins zum speculativen Gottesbegriff; 2) in der speculativen Bewährung desselben. Daß für die Lösung jener Aufgabe durch die im Vorstehenden enthaltenen patristischen

1) Vgl. Einleitung §. 14. S. 234.

Erörterungen der Gotteserkenntniß vorgearbeitet sei, läßt sich aus der Natur der Sache vermuthen (vgl. ob. S. 540) und wird durch das Folgende seine augenscheinliche Bestätigung finden.

1. Fortbestimmung des unmittelbaren Gottesbewußtseins zum speculativen Gottesbegriff.

§. 27.

Die Dialectik des Gottesbewußtseins.

Die Anomöer glaubten in dem Ungezeugtsein den absoluten Wesensbegriff Gottes gefunden zu haben und läugneten folgerichtig die relative Erkenntniß Gottes durch Eigenschaftsbegriffe, indem sie erklärten, daß alle göttlichen Namen oder Prädicate lediglich gleichbedeutend mit jener Wesensbestimmung Gottes seien. Ihnen gegenüber bestanden die Väter einerseits und vor allem auf der Relativität oder Mittelbarkeit der Gotteserkenntniß und der daraus folgenden Nothwendigkeit mehrerer und verschiedener Eigenschaftsbegriffe; andrerseits sahen sie sich sofort in Abweisung des dieser Erkenntnißweise gemachten Vorwurfs der Unwahrheit gedrungen, die Eigenschaften Gottes seiner Idee gemäß zu bestimmen und als Ausdrücke desselben ungetheilten Wesens zu erklären. Hiedurch erhoben sie sich über die vorstellungsmäßige Erkenntniß Gottes durch mehrere und verschiedene Eigenschaftsbegriffe zu der speculativ begrifflichen Erkenntniß desselben; die Verschiedenheit der Eigenschaften unter einander und mit dem Wesen Gottes hob sich ihnen als eine reelle auf, blieb aber als begriffliche Verschiedenheit stehen, d. h. die Eigenschaften Gottes blieben in ihrer Geltung als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens, ihre Unterscheidung wurde nicht schlechthin, sondern nur in dem, was an ihr auf Gott unanwendbar ist, d. i. nur im Sinne endlicher Eigenschaftsverschiedenheit negirt. Die vorstellungsmäßige Unterscheidung von diesem und jenem in Gott ist ihnen nicht bloßes Durchgangsmoment zur Einheit des speculativen Begriffs, in dem sich

die Erkenntniß abschließt und vollendet, sondern zugleich, nach einer Seite, wesentliches, im speculativen Begriffe fortbestehendes, in diesem Sinne in ihm aufgehobenes Moment der Erkenntniß [1]).

Dieser Entwicklungsgang des christlichen Gottesbewußtseins ist der in der Natur der Sache selbst liegende, die der christlichen Gottesidee immanente objective Dialectik. Auch die Häresie muß diesen Gang einschlagen, nur daß sie ihn in Gemäßheit ihres Standpunkts und somit auf unwahre Weise vollzieht. (Einleitung §. 9. S. 168.) Der anomöische Standpunkt brachte es mit sich, daß die Unterscheidung göttlicher Eigenschaften in dem absoluten Wesensbegriff Gottes gänzlich aufgehoben und als ein nichtiges, unwahres Moment der Erkenntniß gänzlich negirt werden mußte. Das Gesetz des dialectischen Fortschritts ist hier nicht die Determination, sondern die Negation, ganz wie im Pantheismus (Einleitung §. 14. S. 241), mit dem der Anomöismus formell sich identificirt.

Wenn der denkende Geist durch Vergleichung mit der Welt zu erkennen sucht, was Gott ist, so findet er zunächst mehrere göttliche Eigenschaften: Gott ist allmächtig und allweise, und seine Allmacht ist nicht seine Allweisheit und umgekehrt. Der dieser Unterscheidung eines Mehreren und Verschiedenen in Gott entsprechenden Erkentnißstufe (der Vorstellung) haftet aber die Unvollkommenheit oder der Mangel an, daß diese Eigenschaften noch in der Weise endlicher Wesensbestimmungen gefaßt, daß sie noch nicht ausdrücklich dem eigenthümlichen göttlichen Wesen gemäß bestimmt, noch nicht so, wie sie dem absolut einfachen Wesen eignen, gewußt sind. Indem daher der denkende Geist

1) Joann. Damasc. de fid. orthod. lib. I. c. 9 glaubt, aus den verschiedenen Namen oder Eigenschaften folge deßhalb keine Zusammensetzung Gottes, weil sie nicht seine Substanz bezeichnen, sondern entweder nur, was er nicht ist, oder Beziehungen zu andern Dingen oder Wirksamkeiten; oder vielmehr, um die Einfachheit Gottes aufrecht zu erhalten, stellt er die Behauptung auf: *χρὴ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων, οὐ τί κατ᾽ οὐσίαν ἐστὶ, σημαίνειν οἴεσθαι, ἀλλ᾽ ἢ τί οὐκ ἔστι δηλοῦν, ἢ σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἤ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει, ἢ ἐνέργειαν.* Hier ist der speculative Geist der Väter bereits verflogen.

im Verfolg der Gottesidee und ihr gemäß weiter schreitend, jene Unvollkommenheit abstreift, jenen Mangel ergänzt, so vollzieht er diesen Schritt zunächst durch die negative Bestimmung: Gott hat keine Eigenschaften in der gemeinen, vollen Bedeutung dieses Wortes [1]). Nur endlichen Dingen kommen unter sich und von deren Wesen reell verschiedene Eigenschaften zu. Jener Satz soll aber keine reine Negation sein und die vorstellende Erkenntniß Gottes nicht für unwahr erklären; daher hat er den positiven Sinn: Gott ist alles und jedes, was er ist, wesentlich. Non aliud est deo esse (Sein = Wesen, Substanz), et aliud magnum esse, vel bonum esse et cet. — sagt Augustin [2]). Deo hoc est esse, quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur [3]). Der Begriff Gottes, den Augustin hier im Auge hat, ist der des concret-einfachen Absoluten, des Wesens, das schlechthin einfach nicht dadurch ist, daß es die abstracte Identität mit sich, im abstract-negativen Sinne bestimmungs- und eigenschaftslos ist, sondern dadurch, daß es das ens realissimum, der absolute Inbegriff aller Vollkommenheiten, das Unendliche im positiv-concreten Sinne ist. Wenn wir also sagen, bemerkt Augustin [4]) ferner: Gott ist ewig, unsterblich, unvergänglich, lebendig, weise, mächtig, schön, gerecht, gut, selig, Geist; so scheint nur der letzte Ausdruck seine Substanz, alle übrigen aber Eigenschaften dieser Substanz zu bezeichnen. Aber so verhält es sich in Wahrheit nicht bei jener unaussprechlichen und einfachen Natur. Denn was immer von ihr eigenschaftlich

---

1) Titus Bostr. contr. Manich. lib. I. n. 9 (Galland. Biblioth. Tom. V. p. 274): *Ποιοτήτων μὲν οὖν, ὃ προλαβὼν εἶπον, εὕροι τὶς ἂν ἐν τοῖς ὑποβεβηκόσιν ἐναντιότητα τῶν μὲν χωριςῶν, τῶν δὲ καὶ ἀχωρίςων· ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ πᾶσα μὲν ποιότης ἐκβέβληται, ἐπειδή γε οὐδὲν ὢν καλεῖται, ἕτερον παρ᾽ αὐτὸν, ἁπλοῦς γὰρ καὶ ἀσύνθετός ἐςιν.*

2) De trin. lib. VI. c. 5. n. 7.

3) Augustin. de trin. lib. VI. c. 4. n. 6.

4) De trin. lib. XV. c. 5. n. 8.

gesagt zu sein scheint, ist von der Substanz oder vom Wesen zu verstehen [1]). Denn nicht wie wir z. B. Weisheit irgendwie oder irgendwoher, d. h. vielmehr von ihm empfangen haben, hat auch Gott Weisheit anders woher empfangen, sondern er selbst ist seine Weisheit; seine Weisheit ist nicht etwas anderes als sein Wesen, sondern sein Weisesein ist sein Wesen [2]). Es wird daher stets eine und dieselbe Sache bezeichnet, ob ich nun sage, der ewige, oder der unsterbliche, oder der unvergängliche, oder der unveränderliche Gott; desgleichen, wenn ich sage, der lebendige, der verständige, oder was dasselbe, der weise. Denn die Weisheit ist sein Wesen, ist er selbst; und so bei allen übrigen Eigenschaften. Daher sind seine Eigenschaften auch unter einander nicht reell verschieden (wie in den endlichen Dingen, deren Sein und Wesen auf reeller Gegensätzlichkeit beruht). Seine Güte ist reell (substantiell) identisch mit seiner Weisheit u. s. f. [3])

---

1) De trinit. lib. XV. c. 5. n. 8: Proinde si dicamus, aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, justus, bonus, beatus, spiritus; horum omnium novissimum quod posui quasi tantummodo videtur significare substantiam, caetera vero hujus substantiae qualitates: sed non ita est in illa ineffabili simplicique natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem; sed utrumque secundum substantiam. Sic omnia caetera, quae commemoravimus, unde in superioribus libris multa jam diximus.

2) Augustinus l. c. n. 9. Neque enim sicut nos de illo percipimus sapientiam, ita Deus de aliquo: sed sua est ipse sapientia: quia non est aliud sapientia ejus, aliud essentia, cui hoc est esse, quod sapientem esse. Vgl. Anselm. Cant. Monolog. c. 16 ff.

3) Augustin. lib. XV. n. 7: Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis: itemque cum dicitur, vivens, et intelligens, quod est utique sapiens, hoc idem dicitur. Non enim percepit sapientiam, qua esset sapiens, sed ipse sapientia est. Cf. lib. V. c. 10. lib. VI. c. 7: Deus *multipliciter* dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo ejus est, quae

Da in dieser Auffassung alle kirchlichen Lehrer übereinstimmen, so bezeichnet es der Schüler Augustins, **Fulgentius** von Ruspe[1]), geradezu als die kirchliche Lehre, daß die verschiedenen Namen (Eigenschaftsbezeichnungen) Gottes nicht Verschiedenes, sondern Eins und Dasselbe, die göttliche Wesenheit oder Natur ausdrücken.

Ist die Unterscheidung somit etwa eine bloß subjective? Dahin scheint selbst Augustin zu neigen, wenn er die göttlichen Eigenschaften für Affectionen unsres erkennenden Geistes erklärt und sie mit den Farben vergleicht, die an der Oberfläche der Körper durch das Sonnenlicht hervorgerufen werden[2]). Aber offenbar faßt Augustin das Sonnenlicht, wie es später Newton faßte, als den **einheitlichen** Inbegriff der Farben, und folglich das göttliche Wesen ebenso als den einheitlichen Inbegriff aller Vollkommenheiten (Eigenschaften). Somit konnte ihm auch jene Unterscheidung nicht als eine bloß subjective gelten, vielmehr mußte er sie als eine wahrhaft objective oder solche erkennen, die im Objecte begründet ist, bei der man aber, weil in Gott nicht gegensätzlich Verschiedenes ist, nicht stehen bleiben

---

sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia: et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

1) Respons. ad Ferrand. interrag. 2. Vgl. unter den Spätern: **Gregor.** M. moral. lib. X. c. 20. al. 21. **Isidor.** Hisp. de summ bono lib. I. c. 1. sent. 6. **Bernhard.** **Claraev.** de considerat. lib. V. c. 6. 7. serm. 80 in cant.

2) **Augustin.** sermo 341 n. 8. de sanctis (Tom. V. pars II. p. 1951 ed. Paris. alt.): Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur, et nihil digne dicitur: quia haec animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo, et pro suis qualitatibus afficit; quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color; qui potius dicendus est nullus color. Cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso eos nitore aspergit. Ergo animarum sunt istae affectiones, quae bene sunt affectae ab illa luce, quae non afficitur, et formatae ab illa, quae non formatur.

kann, sondern über sie hinausschreiten muß, um die Einheit im Unterschiede denkend zu erkennen. Ebenso wenig darf man sie für eine bloß relative erklären, wie dieß von Seite einiger mittelalterlichen Theologen geschehen ist, denen noch in neuerer Zeit manche gefolgt sind, z. B. Berti[1]), der sich auf Gregor von Rimini beruft. Jene Theologen lehrten entweder geradezu wie die Anomöer und bezeichneten die verschiedenen Eigenschaften Gottes als unter sich völlig gleichbedeutende Namen, oder sie verlegten ihren Inhalt gänzlich auf die Seite der Welt und verneinten ihre absolute Bedeutung[2]). Thomas bekämpft sie, indem er daran festhält, daß die Eigenschaftsbegriffe objective Bestimmungen des göttlichen Wesens seien, und etwas ausdrücken, was unabhängig von der Welt und unserm endlichen Denken in Gott selbst ist[3]). Noch einen Schritt weiter in dieser

---

1) De theolog. discipl. lib. II. p. 90: Distinctio divinorum attributorum nulla est nisi penes connotata in creaturis, ita ut e. g. justitia a misericordia Dei distinguatur, quia illa connotat poenam a Deo inflictam impio, haec vero collatum misero beneficium. In diesem Sinne spricht auch Petrus Lombardus (sentt. lib. IV. dist. 46): Illis locutionibus, quibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiae alia justitiae tribuantur, non diversitas subjacentis, i. e. rei his vocabulis significatae exprimitur, sed *varietas sensuum et effectuum in creaturis* monstratur. Cum enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina praedicatur, et etiam quod ipse sit distributor et judex meritorum datur intelligi. Ita et cum dicitur misericors essentia divina praedicatur, et insuper quod ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Inde ergo quaedam opera misericordiae, quaedam justitiae dicuntur, non quin divina essentia haec et illa operetur, et quin haec et illa sint opera divinae essontiae, quae dicitur misericordia et justitia, sed quia quaedam sunt, quibus ostenditur judex et aequus distributor, quaedam quibus ostenditur miserator.

2) S. Baluz. miscellan. sacra lib. IV. p. 531 seqq.

3) In 1. sent. dist. 2. qu. 1. art. 2 in solut.: Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens, quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens, in quantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae

einseitigen Auffassung ging in neuester Zeit Schleiermacher[1]), wenn er von seiner Ansicht über die Religion als etwas bloß Subjectivem aus die Behauptung aufstellt, daß das, was man göttliche Eigenschaften nennt, weder Verschiedenheiten in Gott selbst, noch auch nur in seinem Verhältnisse zur Welt, sondern bloße Modificationen unsres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls seien. Die objective Bedeutung dessen, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, soll den religiösen Glauben gar nichts angehen, sondern darüber entscheide allein die objective Erkenntniß, d. i. nach ihm die Philosophie. Diese Auffassung beruht also auf der Läugnung des objectiven Charakters des religiösen Glaubens und der religiösen, insbesondere dogmatischen Erkenntniß im Unterschiede von der philosophischen (s. unt. §. 32).

§. 28.

Der speculative Gottesbegriff.

Da es einen absoluten Wesensbegriff von Gott für uns nicht gibt, weil wir Gott nur durch Beziehung auf die Welt und somit nur analogisch erkennen — sofern wir ja voraussetzen, daß Gott nicht etwa nur diese Beziehung auf die Welt, sondern über sie erhaben an und für sich ist, was er ist —;

---

fuissent, fuit verum dicere quod est sapiens, bonus, et hujusmodi. Die weitere Ausführung art. 3 ad fin. Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. Si enim hoc referatur ad causam multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus: cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem, ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset, nec facturus esset, ipse in se talis esset, ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando.

1) Der christliche Glaube I. S. 284.

so kann von einem speculativen Gottesbegriff nur im formellen Sinne die Rede sein. Die Frage, wie das vorstellende Denken, kraft dessen wir nach Analogie des Endlichen Eigenschaften in Gott unterscheiden und dieselben als objective Bestimmungen seines Wesens betrachten, mit dem darüber in Kraft der Gottesidee hinausgehenden speculativen Denkact, durch den jene Unterscheidung in die Einheit aufgehoben (in dem Doppelsinn: negirt und bewahrt) wird, sich verbinde, ist die Frage des speculativen Gottesbegriffs. Das Uebergehen des Denkens von der Unterscheidung zu ihrer Aufhebung in die Einheit, dieß Denken, in welchem die wissende Gotteserkenntniß sich abschließt, heißt Begreifen, und speculatives Begreifen, sofern es ein vermitteltes, ein Erfassen des Objects durch ein von ihm verschiedenes Mittel, ein cognoscere per speculum in aenigmate ist.

Wir gedenken zuerst der speculativen Theorien der mittelalterlichen Schulen, und zwar zunächst der einseitigen Theorie des Duns Scotus. Dieser tritt[1]) zuvörderst der kurz zuvor erwähnten Auffassung entgegen, als ob die göttlichen Eigenschaften nur subjective Begriffe oder nur Relationen, und in keiner Weise objective, absolute Bestimmungen des göttlichen Wesens selbst seien. Dabei bleibt er jedoch nicht stehen, sondern geht zu der Behauptung eines unabhängig von unsrer (endlichen) Erkenntnißweise bestehenden Unterschieds wesentlicher Vollkommenheiten in Gott fort, die er, sofern sie vermöge der absoluten Einfachheit Gottes nicht unter den Gesichtspunkt realer Gegensätze fallen, als rationes formales in Gott bestimmt. Duns Scotus räsonnirt ungefähr folgendermaßen. Da die

---

1) In I. sent. dist. 8. qu. 4. p. 413 seqq. ed. S. Bartoluc. Venet. 1680. Ferner gehören die Lehren des Gregor Palamas, Bisch. von Thessalonich und seiner Anhänger (Gretser, orthodox. Graec. Tom. I. Allat. de consens. utriusque eccles. lib. II. c. 16. Petav. de Deo lib. I. c. 12.) und des Gilbert von Porré. Darüber: Bernhard. Claraev. de consid. lib. V. c. 7 und serm. 80 in cantic. Otho Frising. hist. lib. I. c. 46 und die Ergänzung dazu von Radevic. lib. II. c. 11. Petav. l. c. lib. I. c. 8.

Eigenschaften z. B. der Weisheit und Güte ihrem Begriffe nach verschieden seien, so müsse eine Verschiedenheit derselben auch in Gott selbst angenommen werden, wenn man ihn weise und gütig nennen solle. Denn dadurch, daß sie in Gott als unendlich gesetzt seien, durch diese Steigerung werde ihr Wesen nicht verwandelt, also auch ihre begriffliche Verschiedenheit nicht aufgehoben. Dieß ist völlig unbestreitbar, und wenn daher unsre Gotteserkenntniß einfach in der Steigerung der endlichen Vollkommenheiten ins Unendliche sich vollzöge oder vollziehen könnte, so würde der Begriff Gottes sie als verschiedene rationes formales in sich schließen. Wenn sie sich aber in Wirklichkeit nur dadurch der ihr vorleuchtenden Idee gemäß vollzieht, daß über die Steigerung der endlichen Vollkommenheiten hinaus auf das Moment des Andersſein Gottes per negationem übergegangen wird; so wird eben hiedurch der Unterschied der Eigenschaften unter einander und vom Wesen Gottes aufgehoben und der in diesem Fortschritt sich constituirende Gottesbegriff faßt zwei Elemente in sich, die sich materiell mit gleichem Rechte behaupten, als sie sich formell entgegenstehen. Denn es darf jener von der Anschauung des endlichen Seins aus niemals verschwindende Unterschied ebenso wenig geradezu negirt, als andrerseits bei ihm beharrt werden. Die Opposition, in die sich Duns Scotus bei der Bestimmung der göttlichen Eigenschaftsbegriffe gegen die Lehre des Thomas gesetzt hat, beruht schließlich auf seiner eigenthümlichen Ansicht von dem Wesen der Gotteserkenntniß, die er als eine formell absolute geltend machen zu können meinte [1]).

Nach Thomas gibt es nicht mehrere rationes formales in Gott, sondern nur eine; denn in sich selbst betrachtet ist Gott

---

1) In 1. sent. dist. 22. qu. unic. Auf diese Hauptdifferenz zwischen Thomas und Scotus macht der Cardinal Cajetan in seinem Commentar zu der Summe des Thomas (P. I. qu. 13. art. 12) aufmerksam. Eine weitläufigere Auseinandersetzung derselben gibt Cajetan in dem Tractat de ente et essentia (opusc. tom. III. p. 264 seqq. dem 2. Bd. der Lyoner Ausgabe der Summe des hl. Thomas mit dem Commentar Cajetans angehängt).

schlechthin einfach, schlechthin zusammensetzungs- und gegensatzlos, so daß, wenn wir ihn unmittelbar schauen und so wie er an sich selbst ist erkennen könnten, unser Begriff von ihm ein schlechthin einfacher [1]), und ein einziger Name es wäre, den wir ihm beilegten und der alles besagte, was Gott ist [2]). Nun erkennen wir aber Gott nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Geschöpfen als deren unendliches und über sie hinausseiendes (andersseiendes) Princip [3]). Unsere natürliche (reale) Erkenntniß hebt nämlich von der sinnlichen Erfahrung an und führt nicht über diese hinaus. Auf dem Wege dieser Erkenntniß kann der Verstand nicht bis zu der göttlichen Wesenheit (zu dem göttlichen Ansich) vordringen, weil das sinnenfällige Sein (das Endliche) der Inbegriff von Producten (Offenbarungen) ist, die der Macht und Kraft Gottes nicht gleich kommen. Kann also aus der Natur der sinnenfälligen Dinge die ganze Kraft Gottes nicht erkannt werden, so folgt, daß auch sein Wesen nicht geschaut werden kann. Weil aber die Wirkungen von der Ursache bestimmt (eine Offenbarung derselben) sind, so erkennen wir aus ihnen, daß Gott ist und was ihm als der über seine Wirkungen erhabenen Ursache wesentlich ist. Somit erkennen wir von ihm sein Verhältniß zu den Creaturen, daß er nämlich die Ursache von allem ist, und seine Verschiedenheit von diesen, daß er nämlich mit keinem seiner Producte zusammenfällt (wesentlich eins ist), und daß dieß sein Nichtsein dessen, was die Creaturen sind, kein Mangel an ihm, sondern seine Vollkommenheit oder

---

1) Summ. theol. P. I. qu. 13. art. 12 in corp.

2) In 1. sent. dist. 2. qu. 1. art. 3. Summ. contr. gent. I, 31: Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adoptare, uno nomine tantum eam exprimeremus: quod promittitur his, qui eum per essentiam videbunt, Zach. ult. 9: in die illa erit dominus unus et nomen ejus unum.

3) Summa P. I. qu. 13. art. 1: Deus non potest videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis *ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis*. Cf. art. 4. in corp. und ad 3.

Erhabenheit ist [1]). Sonach setzt sich unser Begriff von Gott aus verschiedenen Merkmalen zusammen, aus realen, welche die Gemeinschaft der Creatur mit dem Creator ausdrücken, und aus idealen und negativen, wodurch seine Unendlichkeit und sein Hinaussein (Anderssein) über alles creatürliche Sein bestimmt wird. Legen wir aber auf solche Weise Gott mehrere Eigenschaften bei, während er an sich schlechthin einfach und zusammensetzungslos ist, so scheint diese Erkenntniß falsch zu sein; denn jede Erkenntniß, die ihren Gegenstand anders faßt, als er ist, ist falsch. Allein das „anders" trifft nicht den Inhalt unsrer Gotteserkenntniß, sondern nur die Erkenntnißweise, weßhalb sie nicht unwahr, wohl aber unangemessen ist [2]). Denn

1) Summa P. I. qu. 12 art. 12: Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, *quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.* Unde cognoscimus de ipso *habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur: et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.*

2) P. I. qu. 13. art. 12. ad 3: Haec propositio: *intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus*, est duplex, ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: Quicunque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter

wenn wir Gott unter verschiedenen Begriffen erkennen, so erkennen wir zugleich, daß jedem dieser Begriffe die eine und selbe schlechthin einfache Sache entspricht, und daß diese Sache alle zumal (einheitlich genommen) verificirt [1]).

In dem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden entwickelt Thomas den Punkt, auf den es hier hauptsächlich ankommt, nämlich die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaftsbegriffe, etwas umständlicher. Alles Wesenhafte und Gute, was sich im Endlichen findet, sagt Thomas hier, kommt von Gott und ist also auch in ihm; das Unvollkommene dagegen ist nicht von ihm, sondern hängt den Creaturen insofern an, als sie aus Nichts geschaffen sind. Daraus folgt, daß alle Vollkommenheiten aller Creaturen auf eminente Weise und ohne jegliche Unvollkommenheit in Gott sind. Sind sie daher in den Creaturen verschieden oder getheilt, so sind sie in Gott eins oder einheitlich, weil Gott schlechthin einfach ist. Es ist also in Gott Weisheit, Güte u. dgl.; aber nicht eigenschaftlich, sondern wesentlich, so daß sie der Sache nach eins sind (unum re). Weil aber eine jede von diesen Eigenschaften nach ihrem wahrsten, reellsten Begriffe in Gott ist, und der Begriff der Weisheit ein anderer ist als der der Güte als solcher, so folgt, daß Gott begrifflich verschiedene Eigenschaften (ratione diversa) in Wahrheit zukommen, daß sie keine bloß subjectiven Denkbestimmungen, sondern objective Bestimmungen des göttlichen Wesens sind [2]). Denn es

---

cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

1) P. I. qu. 13. art. 12. in corp.: Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem, quae est secundum rationem, repraesentat pluralitas praedicati et subjecti; unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

2) In 1. sentt. dist. 2. qu. 1. art. 2: Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod

ist etwas in Gott, was den verschiedenen Eigenschafts- oder Vollkommenheitsbegriffen entspricht, nämlich seine durchgängige und schlechthinige Vollkommenheit, und was die Uebertragung der sie ausdrückenden Namen auf Gott objectiv rechtfertigt; jedoch allerdings nicht so, daß auf diesen Grund eine wirkliche reelle Verschiedenheit in Gott angenommen werden dürfte [1]). Ist daher eine Mehrheit und Verschiedenheit göttlicher Eigenschaften objectiv begründet, sind sie aber doch nicht so in Gott, wie wir sie von einander unterscheiden, so ist der auf diese Weise sich constituirende Begriff von Gott zwar objectiv wahr, aber nicht adäquat [2]). Sofern nun die Unterscheidung von Eigenschaften, wie sie in den Begriff aufgenommen ist und als dessen formelles Wesen sich darstellt, subjectiv und objectiv zugleich erscheint, oder was dasselbe sagen will, etwas subjectives an sich hat, im Objecte aber doch begründet ist [3]); so nannte man sie distinctio rationis ratiocinatae (im Unterschiede von der dist. rat. ratiocinantis, der bloß subjectiven Unterscheidung) oder distinctio

---

omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione. Et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo, secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.

1) L. c. art. 3 in solut. ad fin. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena, et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas, vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum.

2) L. c. ad 2.

3) L. c. ad 4.

virtualis, im Unterschiede einerseits von der distinctio rerum actu distinctarum i. e. distinctio realis, andrerseits der distinctio formalis des Duns Scotus.

In solcher Abstractheit ist, wie man leicht sieht, mit dem Begriffe nichts weiter anzufangen. Er bezeichnet eben einfach ein Mittelding zwischen eigenschaftlichem Sein, wie ein solches alles Endliche ist, und eigenschafts- und bestimmungslosem Sein. Als ein zwischen diesen Gränzen liegendes soll das göttliche Sein und Wesen gedacht werden. Dieß ist aber, da sich die beiden Bestimmungen widerstreiten und eine Vermittlung derselben nicht gegeben ist, nicht möglich, und der geforderte Begriff verfällt, indem er die beiden Momente nicht allein ganz unvermittelt neben einander, sondern dieselben auch auf gleicher Linie sich entgegenstellt, sogar dem Widerspruche. Dieß ist die schwache Seite des Thomistischen Begriffs, welche Duns Scotus mit richtigem Blick herausfand. Er behauptete, daß die verschiedenen Eigenschaften, wie Weisheit und Güte, auch wenn sie durch Steigerung in den sensum eminentiorem als unendliche Weisheit und Güte gedacht werden, darum nicht aufhören, ihrem Begriffe nach (formell) verschieden zu sein. Damit wollte er sagen: wenn in Gott Weisheit gänzlich dasselbe sein soll, was seine Güte, so könne man weder unter jener, noch unter dieser etwas bestimmtes sich denken; denke man sich aber unter ihnen etwas bestimmtes, so seien sie in Gott nicht bloß virtuell, sondern formell verschieden, und die Unterscheidung von Eigenschaften in Gott selbst könne nicht auf Rechnung unsrer, wie Thomas annahm, unvollkommnen, inadäquaten Erkenntniß geschrieben werden. Duns Scotus glaubte also zu erkennen, daß die in dem Thomistischen Gottesbegriffe enthaltenen Bestimmungen etwas widersprechendes an sich haben. Und darin hatte er nicht ganz Unrecht. Wenn er nun aber im Gegensatze zu Thomas verschiedene rationes formales in Gott behauptet, so ist damit nicht geholfen; denn diese Bestimmung ist eine gleichfalls unvollziehbare, wenn diese rationes, wie Scotus annimmt und vermöge der absoluten Einfachheit Gottes annehmen muß, jede reale Verschiedenheit

ausschließen sollen; von der tiefer liegenden Unstatthaftigkeit des Scotistischen Standpunkts nicht zu reden (vgl. ob. S. 580).

Die aufgezeigten Schwierigkeiten hängen dem abstracten Begriffsstandpunkt, den die Scholastik einnimmt, unzertrennlich an. Die Momente, die er zusammenfaßt und uns in einem Denkact zu ergreifen zumuthet, sind von ungleichem dialectischem Werthe und können nur successive, im Fortschreiten des Denkens von der Vorstellung zum Begriffe, in der denkenden Erhebung über die Vorstellung ohne sie aufzuheben, vollzogen werden. Die Unterscheidung göttlicher Eigenschaften gehört der Stufe des vorstellenden Denkens an; wir denken uns hier die göttliche Weisheit als etwas anderes als die göttliche Güte und unterscheiden beide geradeso, wie wir sie beim Menschen verschieden finden. Dieses vorstellende Denken will den Inhalt des unmittelbaren Gottesbewußtseins über seine unbestimmte Allgemeinheit erheben, bestimmt herausstellen, auseinandersetzen (expliciren); zu diesem Behufe unterscheidet es das eine vom anderen. So erkennen wir, was Gott alles ist im Ganzen und Einzelnen: daß er das unendliche Wesen, also ewig, unveränderlich, unermeßlich u. s. w. ist, und daß er allmächtig und weise und gütig und gerecht u. s. w. ist. Darin liegt die Bedeutung des vorstellenden Denkens für die Erkenntniß, in der Auseinandersetzung des allgemeinen Inhalts der unmittelbaren Idee oder Wahrnehmung; und das Mittel dazu ist die Unterscheidung. Damit ist aber der Zweck der Erkenntniß nur erst unvollständig erreicht; sie schließt sich erst damit ab, daß erkannt wird, wie Gott dieß alles im Ganzen und Einzelnen ist, damit also, daß der Inhalt der Vorstellung der Idee Gottes gemäß bestimmt wird. Dieser die Erkenntniß abschließende Denkact ist der des begreifenden Denkens. Durch dieses begreifende Denken wird die Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften, in so weit sie der Anschauung der endlichen Dinge, insbesondere des endlichen Vernunftwesens entlehnt ist, aufgehoben und die Eigenschaften werden als unendliche gedacht. Es ist also der Begriff nur eine partielle Negation der Vorstellung und die

ihm entsprechende Erkenntniß ist nicht eine andere, sondern nur eine fortgeschrittene. In diesen dialectischen Fortschritt des Denkens von der Vorstellung zum Begriff muß der Thomistische Begriff der distinctio virtualis aufgelöst, im Sinne desselben muß sie verstanden werden — dann, aber auch erst dann verschwindet die Dissonanz und der Widerspruch ihrer Bestimmungen, die aus der unvermittelten Gleichstellung herrühren und so lange bestehen bleiben, als diese Gleichstellung nicht aufgehoben und nicht erkannt wird, daß die eine der andern übergeordnet, weil durch einen Fortschritt des Denkens hervorgebracht ist [1]). Besteht nun in solchem Uebergehen des Denkens, d. h. darin, daß es mit dem einen Fuße auf dem Boden der Vorstellung (der Unterscheidung) stehen bleibt, während es mit dem andern auf den des Begriffs (der Aufhebung des Unterschieds in die Einheit) hinübertritt, das Wesen des Wissens; so wird man die göttliche Originalität des Ausdrucks bewundern, mit dem der Apostel dieses unser dermaliges Erkennen ein Stückwerk nennt. Anders die intuitive Erkenntniß Gottes, die nur dieses und nichts als dieses ist. Sie ist die vollkommene; in ihr erst kommt der Geist zur Ruhe; sie ist es daher auch, die ihn selig macht.

---

1) Dieß gilt ganz allgemein und muß auf jeder Seite der speculativen Dogmatik im Auge behalten werden. Der trinitarische Gottesbegriff ruht auf der Unterscheidung der göttlichen Hypostasen und spricht deren absolute Homousie aus. Die Wahrheit dieses Begriffs wird im Fortschritt von jener Bestimmung zu dieser, der (drei Personen zur Einheit Gottes) als der höhern und abschließenden erkannt. Auf gleiche Linie mit einander gestellt, wie es in dem abstracten Begriffe geschieht, verfallen sie dem Widerspruch. Auch der Begriff des Gottmenschen muß auf solche Weise verstanden werden, wenn die Wahrheit desselben speculativ erkannt werden will. Aehnlich verhält es sich in der Gnadenlehre. Die Augustinische Bestimmung des Dogma, wie sie in der Lehre von der absolnten Wirksamkeit der Gnade und der absoluten Prädestination ihren Ausdruck findet, verhält sich als die höhere, die aber unter Voraussetzung der ihr correspondirenden, von der Freiheit des Willens ausgehenden verstanden sein will; im Fortschritt von dieser zu jener wird die Wahrheit des Dogma erkannt und speculativ begriffen.

2. Speculative Bewährung der Gotteserkenntniß.

§. 29.

a. Unter Voraussetzung der Wahrheit der Gottesidee.

Das christlich religiöse Bewußtsein ruht auf der theistischen Gottesidee. Seine tiefste Grundlage ist die Ueberzeugung, daß ein Gott, ein über die Welt erhabenes höchstes Wesen sei, das mit Bewußtsein und Freiheit der unmittelbare Urheber und Herr aller Dinge ist. So schließt es einerseits die monistische (pantheistische) Vermischung Gottes mit der Welt, andrerseits die dualistische Trennung beider als nach entgegengesetzten Seiten von der Wahrheit abweichende Irrthümer von sich aus, und faßt die ihnen zu Grunde liegenden Momente der Wahrheit in ihrer höhern Einheit zusammen. Es nimmt demnach nicht an, daß das Absolute mit dem Endlichen substantiell eins, daß nur eine Substanz und das Absolute nichts anderes als das Eine in dem Vielen, das Bleibende in dem Wechsel der Dinge, und somit nichts anderes, als das in ihrer Mannigfaltigkeit zur Erscheinung und Verwirklichung kommende eine Grundwesen derselben sei. Andrerseits nimmt es aber auch das gerade Gegentheil davon, eine absolute Trennung des Unendlichen von dem Endlichen nicht an. Es nimmt also nicht an, daß das Unendliche in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Endlichen stehe, demselben vielmehr schlechthin entfremdet und ein Zusammenhang zwischen ihnen nur in einem Mittelwesen hergestellt sei. Es verwirft somit noch viel entschiedener den unvermittelten Dualismus Gottes und einer ewigen Materie, sowie die Annahme zweier ewigen Principien, eines guten und eines bösen, eines lichten und eines finstern, aus deren wechselvollem Kampfe und verschiedenen Mischungsverhältnissen die Erscheinungswelt in der Stufenfolge ihrer Wesen hervorgegangen sein soll.

Denkt man sich der christlichen Idee gemäß Gott als die unmittelbare absolute Ursache, als Schöpfer der Welt, so ist

diese eine Offenbarung Gottes, so kommt das Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung, und zwar in aufsteigender Progression oder so, daß in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet. Und in der That erkennen ja die Vernunftwesen Gott, und zwar vor allem auf dem Grund ihres eigenen Geistes, sofern die demselben immanente Gottesidee ihnen zum Bewußtsein kommt. Somit ist Gott objectiv erkennbar.

Aber diese Erkenntniß ist eine bloß relative und adjective, keine absolute Wesenserkenntniß Gottes. Eine solche könnte sie nur sein, wenn Gott den Dingen überhaupt und unsrem Geiste insbesondere wesentlich immanent, wenn er das immanente Grundwesen der Dinge wäre. Nach der christlichen (theistischen) Idee ist er aber vielmehr über alles schlechthin hinaus, und substantiell verschieden von der Welt. Ein bloß relatives Wissen von Gott ist somit vor allem das unmittelbare Gottesbewußtsein unsres Geistes selber, kein Schauen seines Wesens in dem Wesen unsres Geistes, sondern ein mittelbares Erkennen desselben aus seiner Offenbarung in ihm. Sollte es ein Schauen, ein absolutes Erkennen sein, so würde dieß voraussetzen, daß Gott nicht außer und über unserem Geist an und für sich seiender und sich in sich selbst erkennender Geist, sondern daß er wesentlich der endliche Geist selber sei — nicht als individueller zwar, sondern als der allgemeine Geist — und daß er erst in dem endlichen Geist zum Bewußtsein seiner selbst komme; populärer ausgedrückt, es würde dieß voraussetzen, daß der endliche Geist eine Wesenspartikel Gottes, nicht aber sein Geschöpf sei. Ein bloß relatives Wissen von Gott ist sodann und um so viel mehr auch die Erkenntniß Gottes aus der uns umgebenden Welt: aus demselben Grunde.

Die Relativität unsrer natürlichen Gotteserkenntniß hat aber nicht die Bedeutung, daß wir nur Relationen oder Beziehungen Gottes zur Welt, und nicht das, was er an sich ist und was sein Wesen ist, erkennen sollten. Sie hat vielmehr einzig nur die Bedeutung, daß wir Gottes Wesen nicht unmittelbar

schauen, ihn nicht so erkennen, wie wir uns und die uns umgebende Welt erkennen, die wir auf Grund ihrer (sinnlichen) Anschauung oder einer unmittelbaren Wahrnehmung erkennen. Nur vom Standpunkt der pantheistischen Idee des Absoluten aus ist eine absolute Erkenntniß desselben gedenkbar, indem dieser Voraussetzung zufolge die Erkenntniß des Endlichen die Erkenntniß des Unendlichen selbst ist, sofern beide substantiell eins sind. Die Relativität unsrer natürlichen Gotteserkenntniß bedeutet also bloß ihre Mittelbarkeit. Bloß mittelbar ist nämlich — wir wiederholen es — auch das sg. unmittelbare Gottesbewußtsein; auch die Erkenntniß Gottes kraft der dem Geiste einwohnenden Idee ist kein Schauen Gottes, kein mit dem Wissen des Geistes von sich zusammenfallendes Wissen desselben von Gott, sondern ein Wissen von Gott auf Grund seiner Offenbarung im Geiste. Ungeachtet der Gottebenbildlichkeit unsres Geistes steht Gott zu ihm doch nicht in dem Verhältnisse substantieller Identität, sondern in dem der absoluten Causalität; der endliche Geist ist nicht eine Emanation aus Gott, nicht Licht vom Lichte (wie dieß der göttliche Logos und Geist ist), sondern ein Geschöpf, eine Offenbarung Gottes. Daß er die vollkommenste Creatur ist, begründet zunächst keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gottesidee und der Erkenntniß Gottes aus der uns umgebenden Welt. Der Geist ist, als die vollkommenste Creatur, die vollkommenste und ihm zunächst liegende Offenbarung Gottes, von der er daher ausgeht und in deren Licht er die Welt betrachtet, um aus ihr Gott zu erkennen. Wir können daher das dem Geiste immanente (angeborne) Wissen von Gott ein unmittelbares nur vergleichsweise nennen, in Vergleichung nämlich mit dem aus der Betrachtung der Welt geschöpften, sofern er dort nicht aus sich hinauszugehen und in einem andern als er selbst ist die Spuren der Gottheit aufzusuchen und zu verfolgen hat. Er ist sich selbst Mittel der Erkenntniß (aber nur Mittel, nicht das Object selbst) und Erkennißvermögen, also beides in Einem, das Gott schauende (erkennende) Auge und der Spiegel, in welchem das Bild

Gottes sich ihm darstellt. Dieses Erkenntnißelement — denn mehr ist es nicht — heißt also mit Recht das unmittelbare: einmal, sofern es kein äußerlich objectives, durch die äußern Sinne vermitteltes, sondern geistig objectiv, in der eigenen Natur des Geistes angelegt [1]) und dem Denken (durch welches die Erkenntniß zu Stande kommt) innerlich verwandt (nicht: mit ihm identisch) ist; sodann insofern, als es die Voraussetzung und Grundlage des daran sich anschließenden äußerlich objectiven Erkenntnißelements bildet [2]).

Daß nun diese relative oder mittelbare Gotteserkenntniß eine wirkliche (reale) und eine objectiv wahre sei, bedarf keines Beweises. Es liegt dieß schon in der Voraussetzung derselben unmittelbar ausgesprochen. Denn dieser Voraussetzung, d. h. der theistischen Gottesidee zufolge ist ja die Welt eine Offenbarung Gottes, ein Sein also, das Gott nicht verbirgt, sondern offenbar und erkennbar macht. Die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß Gottes auf Grund der Erkenntniß der Welt, einschließlich unsres eignen Geistes, ist daher nicht zu bestreiten. Ein anderes ist die Frage, ob die hier vorausgesetzte Gottesidee wahr sei, von deren Beantwortung zuletzt alles abhängt. Diese Frage aber haben wir hier nicht zu untersuchen, sondern ihre Bejahung einfach vorauszusetzen. Sie steht uns durch die Auctorität des göttlichen Wortes in der Schrift und Tradition fest, und wir haben hier unter ihrer Voraussetzung die Wahrheit unsrer Gotteserkenntniß zu wissen, d. h. zu erkennen, daß Gott das wirklich ist, als was wir ihn wissen, wenn wir ihn auf Grund des Endlichen (mittelbar) oder analogisch erkennen; sowie denn auch später, wo es sich um die Wahrheit der Gottesidee,

1) Wir gebrauchen diesen Ausdruck mit Vorbedacht; der Grund dafür wird später angegeben werden.

2) Hoffentlich werden nach diesen bestimmten Erklärungen die Einreden verstummen, die von den verschiedensten Seiten her, von Günther und Perrone, Balzer und Schwetz u. A. gegen das von uns im Sinne der Väter, aber im Gegensatz zu der aristotelischen Scholastik behauptete unmittelbare Gottesbewußtsein erhoben worden sind.

oder davon, daß Gott ist, handelt, der Standpunkt der dogmatischen Wissenschaft festgehalten werden muß, und die Aufgabe nicht so struirt werden darf: zu untersuchen, ob Gott sei, sondern: zu erkennen, daß er sei.

Ungeachtet die Möglichkeit einer objectiv wahren Gotteserkenntniß aus der vorausgesetzten theistischen Idee Gottes unmittelbar einleuchtet, so hat dieselbe doch von jeher die schärfsten Angriffe erfahren, und erfährt sie noch heutzutage. In der alten Zeit waren es die dualistischen Häresien, die sich gegen sie (wie wir gesehen haben) erklärten, in unsrer Zeit ist es vornämlich der sg. speculative Rationalismus, d. h. der Pantheismus, der ihr entgegentritt. Die von jener Seite erhobenen Einwendungen halten wir durch das, was die Kirchenväter auf sie erwiederten, für hinlänglich widerlegt und die Wahrheit nach dieser Seite für zureichend bekräftigt; um so mehr, als der dualistische Gegensatz durch den Einfluß des Christenthums längst besiegt und völlig bedeutungslos geworden ist. Desto größere Beachtung verdient das andere Extrem, der pantheistische Gegensatz, eine Denkweise, die nicht allein in den philosophischen Schulen der neuern Zeit eingebürgert und fast zur ausschließlichen Herrschaft gelangt, sondern auch außer der Schule in weiten Kreisen verbreitet ist.

Die Widerlegung der von ganz andern Standpunkten aus erhobenen Einwendungen kann hier keine principielle sein, einmal, weil die Dogmatik überhaupt auf philosophische Principienfragen sich nicht einlassen kann, sondern auf ihrem positiven Standpunkte, also hier auf der Voraussetzung der Wahrheit der positiv christlichen, d. i. der theistischen Gottesidee beharren muß; sodann aber, weil jedenfalls an diesem Orte über den objectiven Werth dieser Idee und die Art oder den Grad ihrer Gewißheit noch nicht verhandelt werden kann, sondern diese Frage, wie schon bemerkt, einer spätern Erörterung vorzubehalten ist. Wenn wir daher zeigen können, daß die gegen die theistische Gotteserkenntniß erhobenen Einwendungen eben nur von den, dem christlichen Theismus entgegengesetzten Standpunkten, nicht aber von dem

der christlichen Gottesidee selbst eigenen Standpunkt aus Bedeutung haben, so haben wir sie widerlegt, so weit sie hier zu widerlegen sind.

Wie schon gesagt, sollen es die vom Pantheismus aus erhobenen Einwendungen sein, mit denen wir uns beschäftigen. Rein formell sind dieselben nichts neues; schon in der alten Kirche hatten sie in den Anomöern ihre Vertreter. Die Anomöer waren zwar keine Pantheisten, sondern vielmehr — als Arianer — Dualisten; ihr Gottesbegriff aber ist deßungeachtet formell ganz der pantheistische. Jetzt haben wir es also mit eben diesem Begriffe zu thun, aber nicht als einem bloßen Sophisma, sondern als einem metaphysischen Begriffe, dem die pantheistische Weltanschauung zur reellen Unterlage dient. Dieß ist der große Unterschied.

Vor allem greift man vom pantheistischen Standpunkte die Unterscheidung an zwischen dem göttlichen An-sich und den Beziehungen Gottes zur Welt. So sagt Hegel[1]): nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung ist Etwas für sich, und davon sind verschieden seine Eigenschaften: aber diese machen vielmehr die eigenthümliche Natur des Etwas aus. Erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst. Die Säure (chemisch gesprochen) ist nichts als diese Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis: dieß ist die Natur der Säure. Die Art der Beziehung eines Menschen auf die Andern, das ist seine Natur. Es sei ein schlechter Ausdruck, daß wir nur von der Beziehung Gottes auf die Welt, nicht aber von ihm selbst wissen; solche Unterscheidung sei das Product eines Verstandes, der ihre dialectische Natur nicht kenne. Dabei — fügt Strauß[2]) bei — begreift aber Hegel wohl, daß alle diejenigen, welche sich Gott (theistisch) als einen Gegenstand jenseits des Denkens und der weltlichen Wirklichkeit denken, ihn schlechthin unerkennbar finden müssen,

1) Religionsphilosophie, II. S. 46.
2) Die christliche Glaubenslehre, I. S. 543.

vermöge ihrer eigenen Voraussetzung nämlich, daß alles Erkennbare nicht zu seinem Wesen gehöre [1]).

Hier ist — um dieß vorerst zu bemerken — die theologische Lehre nicht in ihrer wahren Gestalt, sondern in einem Zerrbilde vorgestellt, um sie desto erfolgreicher bekämpfen zu können. Denn es werden ihr die Folgerungen unterschoben, die nur der Dualismus zieht und ziehen kann, nicht aber der christliche Theismus, der das dualistische Princip ebenso entschieden von sich weist, wie das pantheistische. Vom theistischen Standpunkt aus wird nicht gelehrt, daß wir nur Beziehungen Gottes zur Welt, nicht aber ihn selbst, sein An-sich erkennen, oder von Gott selbst nichts wissen. Die Kant'sche Trennung der Erscheinung von dem An-sich, die Lehre, daß wir nur Erscheinungen erkennen, das dahinter oder zu Grund liegende Wesen, das Ding an sich aber uns völlig unerkennbar und unbekannt sein soll, ist der Theologie ganz fremd, und wird von ihr keineswegs, wie es wohl äußerlich den Anschein hat, auf die Erkenntniß Gottes übergetragen. Die Theologie lehrt nicht, daß wir nur Beziehungen Gottes zur Welt, und somit was er an sich ist gar nicht, in keiner Weise erkennen, sondern daß wir ihn nur durch Beziehung auf die Welt, mittelbar und vergleichsweise, so aber in Wirklichkeit und Wahrheit erkennen. Denn wiewohl Gott vermöge der vorausgesetzten Idee von ihm jenseits der weltlichen Wirklichkeit, auch der des menschlichen Geistes und seines Denkens, an und für sich ist; so ist er doch nicht getrennt und außer aller unmittelbarer Beziehung mit ihr, wie der Dualismus will, sondern die weltliche Wirklichkeit, einschließlich des menschlichen Geistes und seines Denkens, ist sein unmittelbares Werk, seine Schöpfung, seine Offenbarung. Indem wir daher aus dieser schöpfen, um Gott zu erkennen, so erkennen wir ihn zwar nicht unmittelbar, wie wir z. B. einen Menschen, das was er ist, erkennen, wenn er uns per-

1) Hegel, Encyklopädie, §. 44. Geschichte der Philosophie, III. S. 45.

sönlich gegenüber steht; sondern wir erkennen ihn etwa so, wie wir einen Künstler, den wir niemals gesehen, aus seinen Kunstwerken erkennen. Denn Gott ist gerade so außer und über seinem Werke für sich, wie ein Künstler dieß ist. Er ist nicht mit seinem Werke identisch, sein Werk ist nicht er selbst; aber es charakterisirt ihn, macht ihn kenntlich, offenbar. Es ist also ein Sophisma, sonst nichts, die nicht absolute Erkenntniß zur absoluten Nichtkenntniß zu stempeln, wie wir dieß gerade so bei den Anomöern gefunden haben. Dieß ist das erste. Wenn sofort zweitens der theistischen Gotteserkenntniß die Wahrheit abgesprochen wird, so geschieht dieß eben nur von der Voraussetzung der Wahrheit des pantheistischen Standpunkts aus, und kann daher um so weniger etwas gegen uns beweisen, als die wesentliche Verschiedenheit desselben von dem theistischen von uns willig eingeräumt, hingegen seine Wahrheit nicht zugestanden wird. Woran sich Hegel stoßt, wenn er die Unterscheidung der Beziehungen Gottes von seinem an sich seienden Wesen bekämpft, ist augenfällig. Weil er von seinem Standpunkte aus nichts von einem außer- und überweltlichen persönlichen Gotte, nichts von einem wesentlichen (substantiellen) Unterschiede des endlichen und unendlichen Seins, vielmehr nur von einer Substanz und der substantiellen Identität des Absoluten und Relativen weiß: so hat er keinen Sinn für die auf die Unterscheidung des an sich seienden und des in der Welt sich offenbarenden Gottes gebaute Erkenntniß desselben. Wie es nur eine Substanz gibt, so gibt es nach ihm auch nur eine wahre Erkenntnißweise. Wie also z. B. dieß, was irgend ein Mensch seinem Wesen nach ist, aus der Stellung erkannt wird, die er zu den übrigen nach allen Seiten einnimmt, ebenso soll auch das Wesen Gottes allein als seine Beziehung zur Welt bestimmt und erkannt werden. Seine Beziehung zur Welt ist eben sein Wesen: dieß, daß er das Eine in dem Vielen, das Unveränderliche, Beharrende in dem Wechsel der Dinge, kurz das absolute Grundwesen ist, das in diesen zu seiner Erscheinung und Verwirklichung kommt. Das also ist nach Hegel die

dialectische Natur der Unterscheidung Gottes von der Welt, daß sie sich auf der Stufe des Begriffs in die Identität des Wesens der einen absoluten Substanz aufhebt, wie dieß aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen wird. Inzwischen steht so viel fest, daß von den beiden oben bezeichneten Einwürfen der erste eine grundlose Entstellung der theistischen Gotteserkenntniß enthält, der andere aber nur vom Standpunkt der pantheistischen Weltanschauung Grund hat, und somit nichts weiter besagt, als daß hier Voraussetzung gegen Voraussetzung steht.

Gehen wir einen Schritt weiter. Die zweite Haupteigenschaft der theistischen Gotteserkenntniß besteht in ihrer Unangemessenheit. Wenn wir Gott nur durch Beziehung auf die Welt erkennen und das was er ist nur vergleichsweise wissen können; so ist diese Erkenntniß keine absolut, sondern eine bloß analogisch wahre, d. h. unangemessen. Ob wir die Welt im Ganzen oder irgend ein einzelnes Weltwesen in's Auge fassen, z. B. das endliche Vernunftwesen, um zu erkennen, was sie sind, immer werden wir auf zusammengesetzte, aus mehreren Merkmalen (die ihre Eigenschaften ausdrücken), zur Einheit verbundene Begriffe geführt, die, wofern sie anders auf objectiv richtige Wahrnehmung sich stützen und durch richtiges Denken formirt sind, nicht nur als objectiv wahr, sondern auch als vollkommen angemessen gelten müssen, sofern ja ihre Objecte ein in reellen Gegensätzen sich bewegendes Sein sind. Verwenden wir nun die so beschaffene Erkenntniß des Endlichen zur Erkenntniß des Absoluten — was nothwendig geschehen muß, wenn wir einen realen, inhaltlichen Begriff von ihm aufstellen sollen —; so kann die auf solche Weise zu Stande kommende Erkenntniß zwar objectiv wahr sein, niemals aber zugleich auch vollkommen adäquat. Jenes wird sie dann sein, wenn wir die nach Analogie des Endlichen als dessen Ursache ihm zukommenden Eigenschaften — denn die Welt ist ja eine Offenbarung Gottes — seinem Wesen (der Idee von ihm) gemäß bestimmen; inadäquat aber wird sie so lange bleiben, als wir nicht einen schlechthin einfachen, aus

einem einzigen Merkmal bestehenden Begriff aufzustellen und in demselben sein Wesen positiv auszudrücken im Stande sind, so lange also, als wir ihm mehrere und verschiedene Eigenschaften beilegen müssen. Denn so lange dieses geschieht, denken wir ihn formell in derselben Weise, wie die endlichen Dinge, während er an sich auch formell von diesen verschieden, nämlich das schlechthin einfache Wesen ist, das alles, was es ist, ohne Theilung und Begränzung der einen Eigenschaft durch die andere ist. Kann nun auch diese Unangemessenheit denkend aufgehoben werden, so bleibt sie doch insoferne bestehen, als es schließlich nur durch Negation geschehen kann, die sich mit der Position verbindet, so daß der Begriff noch immer aus zwei verschiedenen Merkmalen, aus positiven (realen) und negativen (idealen) zusammengesetzt erscheint.

Was ist nun hier zu sagen? Wird diese Unvollkommenheit der Erkenntnißweise nicht das materielle Wesen derselben, ihre objective Wahrheit alteriren? Zur Erledigung dieser Frage kann vor allem daran erinnert werden — was auch die Väter in demselben Zusammenhange thun (ob. S. 559) — daß die Erkenntniß des Endlichen, die formell unmangelhaft, weil der formellen Beschaffenheit ihrer Objecte angemessen, doch keine absolute Erkenntniß der endlichen Wesen ist. Wer hat die Natur auch nur des kleinsten Insekts begriffen? Und doch wird kein Verständiger unsere Erkenntniß der Dinge darum gering achten, oder gar für unwahr erklären, weil sie das Wesen der Dinge unerklärt läßt. Wenn also die vollkommene Erkenntnißweise die Erkenntniß der Dinge selbst noch nicht perfect macht, so kann man vorläufig höchstens sagen, daß die imperfecte Erkenntnißweise des Absoluten die Erkenntniß seines Wesens unvollkommener erscheinen lasse, als die des Endlichen, ein Schluß, gegen den die Theologie nichts einzuwenden hat.

Der Pantheismus hat nämlich vor dem Theismus dieses voraus, daß seine Erkenntniß des Absoluten auf derselben Linie der Angemessenheit steht und formell nicht unvollkommener ist, als die des Endlichen. Darum ist sie aber — von der Zu-

lässigkeit des Standpunkts und der darnach sich bestimmenden Wahrheit derselben vorerst abgesehen — doch noch keine perfecte, absolute, das Wesen Gottes wirklich begreifende. Auch der Pantheismus erkennt das Wesen der Dinge nicht, sondern nur die Beziehungen derselben zu andern. Nun nimmt er zwar, wie wir gesehen, die Wendung, daß er die Beziehungen für das Wesen der Dinge und die Unterscheidung beider für eine bloß formelle erklärt. Aber damit ist nichts gewonnen. Das Problem der Erkenntniß, das sich an jene Unterscheidung knüpft, ist damit nicht erledigt, sondern umgangen, der Knoten, den es darstellt, nicht gelöst, sondern zerhauen. Erklärt man die Unterscheidung der Beziehungen der Dinge von ihrem Wesen für bloß formell, so hebt man, mit Leibnitz zu reden, das Princip der Individuation auf; so gibt es keine Monaden, keine Individuen und Personen, keine in sich abgeschlossene, für sich seiende, für andere undurchdringliche Dinge, sondern nur Relationen; so ist alles in einem beständigen Flusse, einem perpetuirlichen Wechsel von Sein und Nichtsein; so gibt es überhaupt kein Sein, sondern nur ein Werden, und das Absolute, das als das Seiende in diesem ewigen Werden, als das Bleibende in dem perpetuirlichen Entstehen und Vergehen gedacht wird, ist selbst nichts, ein rein negativer Begriff. So beseitigt man allerdings die Schwierigkeiten, die auf dem gemeinen d. i. allgemeinen Standpunkt der Betrachtung der Erkenntniß des Wesens der Dinge, des Endlichen wie des Absoluten, sich entgegenstellen, aber nur dadurch, daß man eine wahre Ungeheuerlichkeit an die Stelle des Unerklärlichen, Mysteriösen setzt. Denn das ist es, wenn man als das Wahre, als das Absolute das rein Negative, das Nichts denken soll, oder wenn alles Sein in ein Werden aufgelöst wird, so daß weder das Endliche noch das Unendliche wirklich etwas ist.

Hegel nennt das Kant'sche An-sich der Dinge, das uns gänzlich unerkennbar sein soll (weil was wir wirklich erkennen, nur Erscheinungen seien), mit Recht ein caput mortuum. Sein eigener Standpunkt ist aber nur das andere Extrem dazu, das

pantheistische caput mortuum zu dem idealistischen. Ob ich das An-sich der Dinge und ihre Erscheinung von einander trenne oder mit einander identificire: das kommt in der Hauptsache auf dasselbe hinaus. In der einen wie in der andern Weise wird die wahre Erkenntniß, d. h. die Erkenntniß der Wahrheit nicht erreicht, sondern verfehlt. Die wahre Erkenntniß setzt die Unterscheidung des An-sich von der Erscheinung voraus; ihr Standpunkt ist der zwischen jenen beiden Extremen oder vielmehr über ihnen liegende Standpunkt der durch die Unterscheidung vermittelten Einheit (nicht: Identität) des An-sich mit der Erscheinung. Verwirft man diese Unterscheidung, erklärt man sie für eine bloß formelle, dialectische, so ist dieß das andere Extrem des Dualismus, ein Standpunkt, auf dem es zu keiner wahren Erkenntniß kommen kann. Mit der Aufhebung jener Unterscheidung, mit der Aufhebung also auch des Unterschiedes des Endlichen und Unendlichen als eines wirklichen, reellen oder substantiellen geräth alles ins Schwanken; auch das objective Erkennen wird in die Heraklitische ῥοή, in jenes perpetuirliche Entstehen und Vergehen, sich Setzen und Wiederaufheben hereingezogen. Nur das Denken steht darüber, aber nicht wie das schöpferische Wort und der schöpferische Geist über dem Chaos, scheidend, belebend und Nichtseiendes ins Dasein rufend, sondern wie ein Unhold, der Verwirrung anrichtet und unterhält und in dem von ihm angerichteten Hexenkessel beständig rührt. Denn keines von beiden besteht für sich und läßt sich halten, weder das Endliche noch das Unendliche; es ist ein beständiges Uebergehen und Umschlagen des Unendlichen in das Endliche als sein Anderssein. Das Unendliche, für sich betrachtet, ist das eigenschafts- und bestimmungslose Sein, das Endliche das so oder anders beschaffene, bestimmte Sein. Aber so sind sie nur Abstractionen, kein wirkliches, in sich und für sich bestehendes Sein; das Wahre ist eben nur das Uebergehen, das Werden nicht das Sein.

Der Pantheismus unterliegt also selbst den bedenklichsten formellen Schwierigkeiten und was ihn in formeller Beziehung

beim ersten Anblick weit über den Theismus zu erheben scheint, zeigt sich bei näherer Betrachtung als trügerischer Schein.

Gehen wir nun aber auf seine Einwendungen gegen den Theismus näher ein, und zum Behufe ihrer sorgfältigsten Prüfung noch einmal auf die Dialectik des theistischen Bewußtseins zurück!

Der theistische Gottesbegriff nimmt die Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen als eine reelle oder substantielle zu seiner Voraussetzung kraft der ihm als Princip geltenden Gottesidee. Dadurch, daß er sich vom Endlichen aus, das ihm ein bestimmtes Sein ist, aufbaut, ist er ein positiver, realer, eine wirkliche Erkenntniß des Absoluten. Denn so ist ihm das Absolute nicht das beständig in sein Anderssein Uebergehende oder Umschlagende, noch das bestimmungs- und eigenschaftslose rein negative Sein des Dualismus, sondern ein festes, wirkliches, positives Fürsichsein, und die realen Bestimmungen des Endlichen, als unendliche gedacht, sind sein Wesen. Wir stellen uns also Gott als eigenschaftliches Sein nach Analogie des Endlichen vor. So sind die Eigenschaften, die wir ihm beilegen, verschiedene, und der daraus hervorgehende Begriff von ihm ein zusammengesetzter, also inadäquater. Denn alles Endliche ist ein gespaltenes, auf Gegensätzen beruhendes und in ihnen sich bewegendes Sein. Selbst der endliche Geist ist ein solches Sein; denn er ist Verstand und Wille, und beide laufen wieder in verschiedene Vermögen aus. Indem wir daher Gott nach Analogie des endlichen Geistes uns vorstellen, so unterscheiden wir in ihm Verstand und Wille und legen ihm nach beiden Seiten die dem Geiste wesentlichen Eigenschaften bei. Die unserm Denken vorleuchtende und dasselbe als Princip leitende Gottesidee läßt aber das Denken nicht dabei stehen bleiben, sondern treibt es über jene vorstellungsmäßige Erkenntniß Gottes hinaus, ohne sie jedoch als unwahr oder nichtig zu verwerfen. Denn nach der Idee des Geistes von ihm ist Gott das über alles unendlich erhabene Wesen, der absolute Geist, somit bestimmungs- und eigenschaftslos, aber nicht im rein negativen

Sinne; vielmehr begreifen wir ihn, dem bezeichneten Gang unsrer Erkenntniß zufolge, als das absolut oder unendlich bestimmte und geeigenschaftete Wesen. Der Fortschritt des Denkens von der Vorstellung Gottes zu dem speculativen Begriff von ihm erfolgt nicht durch reine Negation, sondern durch Determination: dieß ist sein Bewegungsgesetz. Diese Darstellung der Dialectik des Gottesbewußtseins ist noch abstract. Reden wir jetzt ganz concret. Die niederste Stufe des endlichen Daseins kennzeichnet eine gewisse Kärglichkeit der Eigenschaften und eine Unvollkommenheit der Organisation, die höhere ein größerer Reichthum und eine vollkommnere Organisation. Der Geist ist das vollkommenste Wesen, sowohl hinsichtlich des Reichthums seiner Eigenschaften als seiner innern Organisation. Daher ist es der Idee des Unendlichen ganz gemäß, wenn wir Gott als Geist, und als den absoluten Geist nach den beiden eben bezeichneten Richtungen denken. Da uns aber der endliche Geist nur als menschlicher anschaulich ist, so ist vielmehr die bestimmte Analogie des Menschen, dieses leiblich geistigen Wesens zu Grund zu legen. Das Vollkommne in der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften des Menschen besteht in der harmonischen Zusammenwirkung, beziehungsweise Ausbildung derselben. Wie vollkommen sie aber auch sei, es bleibt die Unvollkommenheit ihrer Getheiltheit, welche macht, daß sich der Mensch in keiner Richtung vollenden, d. h. bis zum Absoluten derselben erheben kann. Sagen wir z. B. von einem Menschen, er sei ganz Auge; so ist dieß nur eine uneigentliche Redensart; denn er ist daneben noch Ohr u. s. w., wodurch er gehindert ist, ganz Auge zu sein. Das absolut Vollkommene liegt also in beidem zugleich, in dem unendlichen Reichthum von Vollkommenheiten und in der Ungetheiltheit oder Einheit derselben, so daß jede zugleich mit allen übrigen sich absolut vollendet oder unendlich ist. Diese Bestimmung enthält nicht nur keinen Widerspruch, sondern sie bewahrheitet sich annähernd durch die Erfahrung; denn wir sehen, wenn wir das Gebiet des Endlichen aufwärts verfolgen, mit der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften ihre

Vollkommenheit wachsen. Es leitet uns also hier eine nachweisbare Induction. Mit Recht sagen wir daher in Bezug auf Gott beides zugleich, die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Vollkommenheiten und die Unendlichkeit jeder einzelnen derselben aus[1]). Mit Recht sagen wir z. B.: Gott ist ganz Auge, d. h. sein Sehen, sein Wissen ist eine unendliche durch nichts behinderte oder geschmälerte Eigenschaft seines Wesens, sein Wesen selbst.

So sieht man also deutlich, daß die theistische Gottesidee nicht nur eine widerspruchslose Ausführung zuläßt, sondern daß diese Ausführung auch durch ein ganz regelrechtes inductives Verfahren zu Stande kommt. Anders urtheilt der Pantheismus. Zwei Widersprüche sollen die kirchliche Lehre von den göttlichen Eigenschaften in sich zersetzen: einmal, daß von Gott alles Menschenähnliche, nur nicht die Menschenähnlichkeit selbst entfernt werde; sodann, daß Bestimmungen in ihm gesetzt, er aber doch als das bestimmungslose Eine festgehalten werden solle[2]). Was jenen Vorwurf betrifft, so sollte man doch meinen, daß wenn alles Menschenähnliche aus der Vorstellung Gottes durch das zum speculativen Begriff sich erhebende Denken entfernt wird, die Menschenähnlichkeit nicht in ihr zurückbleiben könne[3]). Indeß schwebt dem Einwurf wohl der Gedanken vor, daß Gott, in dem

---

1) Wenn sich Spinoza höhnend zu sagen erlaubte: gewiß würde ein Dreieck, wenn es reden könnte, von Gott behaupten, daß er im höchsten Sinne dreieckig, und der Kreis, daß er ebenso kreisförmig sei; so wußte er nicht, was er sagte, oder er wollte es nicht wissen. Denn grade das, daß der Mensch reden kann, daß er Geist ist, ist ja der Grund, warum er sich als das einzige unmittelbare Analogon Gottes betrachtet und, wie ihn Gott nach seinem Bilde schuf, so er sich das Bild von Gott nach seinem Wesen schafft. Bekannt ist das treffende Wort Jacobi's: den Menschen bildend theomorphisirte Gott; nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch.

2) Strauß, die christliche Glaubenslehre. I. S. 542. Vgl. Hegel in der unten anzuführenden Stelle.

3) Offenbar appellirt Strauß hier von den Tischen an eine Tischheit, eine Unterscheidung, mit der er selbst einmal, wenn wir nicht irren, Göschel so prächtig persiflirt hat.

theistischen Begriff von ihm, immerhin noch als Geist, als persönliches Wesen gedacht werde, wenn auch nicht gerade als menschenähnlicher, als menschlich persönliches Wesen. Und das ist ganz richtig. Aber was folgt daraus? Wenn die theistische Gottesidee wahr ist — was hier vorausgesetzt wird — und somit die Welt eine Offenbarung Gottes ist, so ist der Gedanke, den der Psalmist in den Worten ausspricht: der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? der das Auge gepflanzt hat, sollte der nicht sehen? kein Anthropomorphismus. Wenn ein von der Welt unabhängiges, an und für sich seiendes absolutes Wesen angenommen wird, so ist es als Geist, als persönlicher Geist zu denken: dieß ist sein reiner Begriff. Dem Pantheismus freilich erscheint dieser Begriff noch als ein sinnlicher; und er ist es auch, wenn sein Begriff des Absoluten, sein Standpunkt der wahre ist. Keinenfalls liegt also ein innerer (logischer) Widerspruch des theistischen Gottesbegriffs, sondern einfach der Gegensatz der theistischen Gottesidee gegen den pantheistischen Begriff des Absoluten vor. — Was den andern Einwand betrifft, so ist es ganz wahr, daß Bestimmungen (Eigenschaften) in Gott gesetzt werden, und daß er gleichwohl als der Bestimmungslose, d. h. als das schlechthin einfache, gegensatzlose, in sich reell identische Wesen gedacht werden soll. Aber das ist, wie schon aus der eben angeführten nähern Bestimmung des Bestimmungslosseins Gottes erhellet, kein innerer Widerspruch. Wenn die göttlichen Eigenschaften, die objectiven Bestimmungen seines Wesens nicht als reell verschiedene, oder solche, die sich gegenseitig sowohl ergänzen als beschränken, überhaupt nicht als endliche gedacht werden, so bleiben sie Bestimmungen seines Wesens; und bestimmungslos wird Gott nur insofern gedacht, als er nicht als endlich bestimmt oder geeigenschaftet gedacht wird. Wenn die Bestimmungen seines Wesens als unendliche gedacht werden, so fallen sie unter einander und mit seinem Wesen reell in Eins zusammen; aber sie fallen nicht schlechthin hinweg. Die Unterschieds- und Bestimmungslosigkeit ist seine Einfachheit; aber sie ist keine rein negative,

oder abstracte, sondern die mit seiner unendlichen Vollkommenheit erfüllte und mit ihr identische Einfachheit. Auch hier lauft der angeblich innere Widerspruch des theistischen Gottesbegriffs eben einfach wieder auf einen Widerspruch oder Gegensatz desselben gegen den pantheistischen Begriff des Absoluten hinaus. Dem Pantheismus muß von seiner Voraussetzung aus, daß das Absolute das Grundwesen der Dinge, die absolute Substanz oder überhaupt die causa immanens, non transiens der Dinge sei, der theistische Gottesbegriff als unwahr erscheinen. Ihm zufolge ist es durchaus unstatthaft, das Absolute anders zu denken denn als das im Endlichen sich realisirende Sein, als das in den endlichen Bestimmungen sich selbst Bestimmende, diese Bestimmungen daher als endliche fortwährend durchbrechende, aufhebende Sein. Von diesem Standpunkte aus ist der Unterschied des Endlichen und Unendlichen ein bloß dialectischer, nicht substantieller, realer Natur. Daher erscheint es hier als objectiv unwahr (nicht als unlogisch), wenn Gott „von seinen Eigenschaften nicht real verschieden sein soll, und doch von den kosmischen Functionen, welche den Stoff jener Eigenschaften bilden, als ein hinter ihnen stehendes Ding an sich unterschieden wird [1])." Den unläugbar vorhandenen objectiven Widerspruch

1) Strauß, die christliche Glaubenslehre. I. S. 542. Dasselbe will Hegel sagen, wenn er (Encyklopädie, §. 36) bemerkt: „Die göttlichen Eigenschaften, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollten, sind eigentlich in dem abstracten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens, untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Sein, und Gott ihr gegenüber, in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedner Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits, als Verhältnisse zu endlichen Zuständen, selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) sein müssen, andrerseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie in's Bestimmungslose, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu Nichte gemacht und ihr bloß ein Name gelassen." Vgl. was über Duns Scotus, dessen Polemik gegen den Thomistischen Begriff hier als Polemik gegen den theistischen Gottesbegriff überhaupt auftritt, oben gesagt worden.

der theistischen Betrachtung gegen die pantheistische möchte man aber zu einem innern, logischen Widerspruche der erstern stempeln, um so einen direkten Beweis gegen sie zu Stande zu bringen. Denn man kann sich nicht verbergen, daß so lange nur Voraussetzung gegen Voraussetzung steht — und dieß ist der thatsächliche Stand — mit allen Einwürfen, die von der einen aus gegen die andere gerichtet werden, nicht viel ausgerichtet ist.

Haben wir nun bezüglich der beiden obigen „Widersprüche" gezeigt, daß sie solche in der That nicht sind, so erhellet aus dem zuletzt Angeführten, daß auch der „eine Widerspruch," auf welchen jene hinauslaufen sollen, ein innerer, logischer Widerspruch nicht ist, sondern lediglich eine dem Pantheismus widersprechende metaphysische Voraussetzung des christlichen Theismus. Damit ist unsrer Aufgabe an diesem Orte Genüge geschehen.

b. Die speculative Bewährung der Gottesidee (Beweis des Daseins Gottes, Gewißheit der Gotteserkenntniß).

1. Das Allgemeine.

§. 30.

Die Wahrheit der christlichen Gottesidee ist indemonstrabel.

Wenn die Welt, einschließlich des endlichen Geistes, eine Offenbarung Gottes ist — und das ist sie der christlichen Gottesidee zufolge — so beruht alle Erkenntniß Gottes auf Glauben und kann dessen Wahrheit nicht stricte demonstrirt, sondern nur speculativ erkannt werden.

Um diesen Satz, dessen principielle Bedeutung in die Augen springt, zu erhärten und seine Wahrheit zu erkennen, haben wir die speculative Erkenntniß in ihrem Unterschiede von der demonstrativen, im weitern und engern Sinne, ins Auge zu fassen; denn wir behaupten, daß alle Erkenntniß der höhern Wahrheit eben im Unterschiede von der demonstrativen eine speculative und in diesem Unterschiede ihr eigenthümliches Wesen zu erkennen sei.

Von demonstrativer Erkenntniß ist zunächst in den Erfahrungswissenschaften die Rede. Sie zeigen ihre Objecte, deren Eigenschaften und Gesetze unmittelbar vor, und wenn sie, um in die Natur der Dinge einzudringen, die Denkbestimmung der Ursächlichkeit (das Causalitätsgesetz) in Anwendung bringen, so geschieht es immer nur unter Voraussetzung und im Sinne der Immanenz von Ursache und Wirkung. Wenn daher im Gebiete der sinnlichen Erfahrung auch zunächst nur Erscheinungen wahrgenommen und nachgewiesen oder demonstrirt werden, so verhalten sich diese doch — der auf diesem Gebiet geltenden Voraussetzung zufolge — ganz anders zu dem Wesen (An-sich) der Dinge, als die Welt als Offenbarung Gottes zu dessen an sich seiendem Wesen. In ihren Erscheinungen drückt sich das Wesen der Dinge unmittelbar aus, in ihnen zeigt sich, was sie wirklich sind; ihr Wesen ist den Erscheinungen immanent. In solchem Verhältniß erblickt der Pantheismus auch das Absolute zu dem Endlichen; er behauptet die Innerweltlichkeit Gottes und verwirft seine Außerweltlichkeit. Stellt man sich daher auf diesen Standpunkt, so erkennt man in jedem endlichen Sein auch das absolute Sein, d. h. eine bestimmte Seinsweise (Modification) desselben; denn es gibt von ihm aus nur ein Sein, das in dem Wechsel der Dinge zur Erscheinung und Verwirklichung kommt. Diejenigen daher, die den pantheistischen Standpunkt nicht als den wahren anerkennen, und gleichwohl [1]) behaupten, daß von jedem Punkte des endlichen Seins aus das Dasein Gottes nachgewiesen, demonstrirt werden könne, machen sich einer augenfälligen Täuschung und Begriffsverwirrung schuldig, sofern sie zu solcher Behauptung nicht anders gelangen können, als dadurch, daß sie dem Begriffe des absoluten Seins, der von dem des endlichen allerdings unzertrennlich ist, unvermerkt den des absolut Seienden, d. h. Gottes im Sinne des religiösen Glaubens

1) Wie z. B. Gratry, die Gotteserkenntniß. I. S. 50.

unterschieben[1]). Das pantheistische Absolute, das *τὸ ὄν*, ist himmelweit von dem theistischen Gott, *ὁ ὤν*, verschieden; und wenn jenes in der angegebenen Weise demonstrirt werden kann, so kann dieser in solcher Weise und also überhaupt nicht demonstrirt werden, weil er wesentlich ein anderes Sein und schlechthin über alles Endliche hinaus ist[2]).

Außer dem Erfahrungswissen gibt es aber noch ein anderes, rein apriorisches Wissen des Geistes. Ein solches ist zunächst das logische, sofern es das reine (empirisch wie speculativ objectlose), nur sich selbst zum Gegenstand habende Denken, seine Bewegung, Gesetze und Formen aufzeigt. Sodann das mathematische Wissen, das die Combinationen der Zahl und des Raumes zum Gegenstande hat. Die Mathematik geht von den reinen Anschauungen der Zahl und des Raumes und der Bewegung des Punktes in ihm aus, und indem sie die allgemeinen Denkgesetze darauf anwendet, so entstehen ihr jene Principalwahrheiten, die man Axiome nennt, mittelst welcher sie die aus den Combinationen der Zahl und des Raumes sich ergebenden Lehrsätze demonstrirt[3]). In ähnlicher Weise führt die Anwendung der allgemeinen Denkgesetze auf die Anschauungen des reinen Seins und des Werdens zu den Kategorien des Verstandes, womit es die reine Ontologie zu thun hat.

Die theologische Erkenntniß ist nicht von solcher Art. Sie ist kein reines Wissen, wie das logische, mathematische und ontologische; denn sie hat es mit einem objectiv Wirklichen zu thun: sie ist aber auch kein gemein erfahrungsmäßiges oder

---

1) Gratry (a. a. O. S. 40): „Vor allem hat es den Anschein, daß der Satz: Gott ist, nur ein identischer Satz ist, wie dieser: das Sein ist. Und in der That für denjenigen, der den Sinn des Wortes „Gott" kennt, ist dem also. Denn dieses Wort besagt: Derjenige, der ist." Wenn das nicht Begriffsmengerei ist, so gibt es keine!

2) Vgl. **Clemens Alex. strom. IV. p. 537.**

3) Vgl. meine Schrift: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz **1834.** Anhang.

empirisches Wissen, denn sie hat das der Erscheinungswelt jenseitige Sein, das übersinnlich (metaphysisch) Wirkliche zu ihrem Gegenstande. Sie ist vielmehr ein speculatives Wissen, eben weil ihr Gegenstand ein die erfahrungsmäßige Wirklichkeit Transcendirendes ist, das in der endlichen Wirklichkeit nicht angetroffen wird, wohl aber in ihr sich reflectirt, und deßhalb nur durch einen übergreifenden geistigen Act (Glauben) erfaßt werden kann [1]. Sie ist ein Vernunfterfahrungswissen; das Unsichtbare von Gott wird geistig geschaut (*νοούμενα καθορᾶται*), sagt der Apostel.

Die Cardinalfrage des speculativen Wissens wird demnach diese sein: wie kommt der denkende Geist über die Erfahrung, deren Gegenstand die Erscheinungswelt ist, hinaus zur Erkenntniß des Absoluten, der absoluten Wirklichkeit, Gottes? Hierüber nun sind, wenn wir von dem Traditionalismus und dem Ontologismus (wie er durch Anselm angestrebt worden) vorerst absehen, nur zwei Theorien möglich. Entweder faßt man den menschlichen Geist lediglich als Denk- und Erkenntniß-Vermögen, als bloß formelles Organ der Wahrheit, in materieller Beziehung aber als tabula rasa, und nimmt sofort an, daß er durch denkende Betrachtung des endlich Wirklichen das absolut Wirkliche zu erkennen, von der Welt auf Gott in objectiv gültiger Weise zu schließen im Stande sei. Dieß ist die aristotelisch-scholastische, seit Thomas von Aquin [2]) in den theologischen Schulen verbreitetste und allmählig fast mit dem Ansehen eines Dogma bekleidete Theorie. Sie empfiehlt sich durch ihre Einfachheit und Gemeinverständlichkeit, und wird deßhalb

---

1) Nicht bloß das theologische Wissen ist ein speculatives, sondern das Wissen aller höhern Wahrheit, d h. alles Vollkommenen, Idealen, also auch das der sittlichen, rechtlichen und ästhetischen idealen Wirklichkeit oder Wahrheit. Aber das theologische Wissen ist dieß in eminenter Weise.

2) Anselm ist noch mehr Platoniker und steht in diesem Punkte den Vätern noch näher, als die aristotelische Scholastik, die den von den Vätern festgehaltenen Faden der Idee als Princip aller Vernunfterkenntniß fallen gelassen hat.

wohl immer die meisten Anhänger zählen. Oder man geht davon aus, daß der menschliche Geist nicht bloßes Denk- und Erkenntnißvermögen und in Bezug auf die Wahrheit tabula rasa sei, daß ihm vielmehr von vorneherein in seiner Vernunft (den Vernunftideen) eine Quelle der Wahrheit fließe, daß insbesondere die Idee von Gott, wenn auch nicht vor, doch unabhängig von aller empirischen Wahrnehmung und allem reflectirenden Denken in ihr vorhanden sei und ihm von daher zum Bewußtsein komme. Demgemäß nimmt man sofort an, daß der Geist zwar nur an der Hand der denkenden Weltbetrachtung zur wissenden Erkenntniß Gottes komme, daß aber nur die im Lichte der unmittelbaren Gottesidee betrachtete Welt zu Gott führe, mit andern Worten, daß der denkende Geist den Schluß von dem endlichen Sein auf den absolut Seienden nur auf Grund und in Kraft der ihm vorschwebenden und vorleuchtenden und insofern unmittelbaren Gottesidee wirklich und rechtmäßig zu Stande bringe. Dieß ist die platonisch-patristische Auffassung der Gotteserkenntniß und im Grunde auch die Anselms von Canterbury, wie wohl dieser andrerseits die Tendenz verfolgte, auf den bloßen Begriff des Absoluten ein selbständiges Argument für das Dasein Gottes zu bauen, durch den bloßen Verstand zu Gott zu kommen, eine Tendenz, durch die er den seiner ganzen Denkweise zu Grunde liegenden Gedanken des innern unzertrennlichen Zusammenhangs zwischen dem apriorischen und aposteriorischen Element der Gotteserkenntniß, d. h. der unmittelbaren Gottesidee und ihrer Vermittlung durch das auf Erfahrung sich stützende reflectirende Denken verkümmerte und verdunkelte.

Wie verhalten sich nun die beiden Theorien zu der speciellen Frage hinsichtlich der Demonstrabilität des Daseins Gottes? Nach der aristotelisch-scholastischen Theorie ist die Erkenntniß Gottes ein rein objectives und theoretisches Wissen. Wer die Welt mit gesunden Sinnen betrachtet und von der Wirkung auf die Ursache zu schließen versteht, der erkennt, daß Gott ist. Es ist daher auch eine rein objective und theoretische Nachweisung

dieser Erkenntniß, dieser Wahrheit möglich, eine solche Demonstration, die Jeden überzeugen muß, dessen äußere Sinne und Denkvermögen (Verstand) in normalem Zustande sich befinden, eine Demonstration ganz derselben Art, wie sie in den Erfahrungswissenschaften Platz greift. Daher geben denn auch die Vertheidiger dieser Theorie ihre darauf gebauten Beweise für wirkliche, stringente Demonstrationen aus; diejenigen aber, welche das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriffe eines höchsten Wesens in rein ontologischer Weise beweisen zu können glauben, wie Anselm, später Cartesius, Leibnitz [1]), Moses Mendelssohn u. A. behaupten ganz consequent, daß dieser Beweis dieselbe Evidenz und objective Nöthigung in sich trage, wie z. B. der geometrische Beweis der Gleichheit der Winkel eines Dreiecks mit zwei rechten. Nach der platonisch-patristischen Theorie dagegen kann von einem rein objectiven und theoretischen, von einem stringenten oder eigentlichen Beweise des Daseins Gottes weder in jenem, noch in diesem Sinne die Rede sein. Ihr zufolge kommt die Erkenntniß Gottes weder auf rein ontologische Weise durch bloßes Denken, noch auf rein aposteriorische Weise durch ein auf die Erfahrung und Wissenschaft des Endlichen sich stützendes Denken, sondern nur auf Grund der dieser Erfahrung und dem reflectirenden Denken vorausgehenden Gottesidee, d. h. durch die im Lichte dieser Idee vollzogene Weltbetrachtung zu Stande. Nur kraft dieser unmittelbaren Gottesidee kommt der menschliche Geist über das Absolute des Pantheismus, auf welches das bloße Denken des Endlichen zunächst fällt und allein fallen kann, hinaus zu dem persönlichen Gott, zu dem höchsten Wesen, zu dem man beten kann, d. h. zu dem Absoluten im Sinne des religiösen Bewußtseins. Insoweit würde diese Theorie indeß die Demonstrabilität Gottes noch nicht nothwendig ausschließen. Denn gesetzt,

---

1) Der sich aber hierin nicht gleich bleibt. Man vergleiche zu dem von P. Gratry (Gotteserkenntniß, I. S. 410 ff.) Angeführten die Leibnitz'sche Abhandlung: Gedanken über Erkenntniß, Wahrheit und Idee. Schilling, Leibnitz als Denker. Leipz. 1846. S. 4 ff.

das unmittelbare Gottesbewußtsein sei eine allgemeine und nothwendige Erfahrung (Vernunftwahrnehmung) des menschlichen Geistes, eine wesentliche Eigenschaft des seiner selbst und der Welt bewußten Geistes; so würde sie als solche auch nachweisbar, und folglich eine Demonstration des Daseins Gottes nach dieser Seite ebenso möglich sein, als nach der aposteriorischen im Sinne der Thomisten; und der Unterschied bestände nur noch darin, daß nach diesen der aposteriorische Weg zur Erkenntniß, und also auch zum Beweise des Daseins Gottes genügte, wohingegen nach der patristischen Theorie die dem Geiste in seiner Vernunft einwohnende Gottesidee hinzukommen und die äußere Erfahrung durch die innere ergänzen, beziehungsweise begründen müßte. Allein hier kommt ein Umstand in Betracht, der diese Ansicht nicht aufkommen läßt. Wenn die Kirchenväter von einer natürlichen, angebornen Gottesidee, von dem Gottesbewußtsein als der natürlichen Mitgift der Seele reden, so ist dieß jedenfalls vor allem nicht so gemeint, als ob schon das unmündige Kind von Gott wisse, Gottes inne werde. Denn im Kinde ist die Vernunft noch eine in ihrem Keime verborgene, schlummernde Kraft, und durch die göttliche Vorsorge ist es weislich gefügt, daß dem seiner selbst noch nicht mächtigen unmündigen Geiste in seinem Erzieher (der anfänglich Gott selbst war) eine active Vernunft zur Seite steht, die ihm für das höchste Interesse seines Daseins und Lebens (Joh. 17, 3) eben das — nicht mehr — leistet, was dem in die Erde gesenkten fruchtbaren Samenkorn Licht und Wärme, Regen und Feuchtigkeit leisten, unter deren Einfluß es keimt, wächst und Frucht bringt — in Kraft seiner eigenen Natur, nicht in Kraft des äußern Lichtes u. s. f. Denn die Gottesidee ist in der Vernunft des Menschen innerlich angelegt, sie ist keine bloße Tradition durch das Wort eines ihm äußerlichen Geistes. Aber — und dieß ist die Hauptsache — nur die reine Vernunft, die Vernunft der Vernünftigen vernimmt Gott; der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott. Wie ein Spiegel (vgl. die Stelle aus Theophilus ob. S. 544), wenn er durch einen

widrigen Umstand getrübt wird, seine ursprüngliche Eigenschaft, die Gegenstände dem betrachtenden Auge getreu darzustellen, nicht mehr besitzt, so verhält es sich auch mit der menschlichen Seele in Bezug auf das absolute Object. Die Seele verliert ihre Vernunft nicht, also auch das Vermögen nicht, Gott zu vernehmen; die Gottesidee ist und bleibt ihr natürlich eigen, Gott offenbart sich in ihr, so gewiß sie Ebenbild Gottes ist und bleibt. Aber die Gottesidee tritt ihr gar nicht oder nicht in ihrer Wahrheit und Reinheit ins Bewußtsein; Gott offenbart sich ihr, aber ihr wird Gott nicht offenbar. Die Wahrnehmung Gottes und des Göttlichen, wie sie in ihrer Vernunft natürlich angelegt, und wozu sie durch ihre Natur aufgelegt, disponirt ist, ist als effective und wahre durch ihre eigene Reinheit und Integrität bedingt; diese aber beruhen auf der lebendigen und ungeschwächten Wechselwirkung ihres theoretischen und praktischen Vernunftvermögens, der Vernunft und des Gewissens. Ist das Herz des Menschen thöricht geworden, verschließt er sich der Stimme der Vernunft und des Gewissens, so weiß er nichts von Gott, so sucht er seine G ö t t e r in der Welt (Röm. 1, 21 ff.). Wo sein Schatz ist, da ist auch sein Herz. Will er aber nur denken und nichts als denken, so kommt er zwar bei dem Begriffe des Absoluten an; aber dieß Absolute ist nicht Gott, sondern die absolute Substanz, das an sich unlebendige, unpersönliche, das blinde und unfreie Grundwesen der Dinge. Beruht also die wirkliche und wahre Gotteserkenntniß in letzter Instanz auf der geistigen und sittlichen Subjectivität, auf der P e r s ö n l i c h k e i t des Menschen, so ist es unmöglich, das Dasein Gottes auf rein theoretische und objective Weise zu demonstriren, einen allgemein gültigen und überzeugenden, absolut evidenten Beweis dafür beizubringen. Um alle und jeden einzelnen auf zwingende Weise davon zu überführen, müßte ich, müßte mein Beweis etwas mitbringen, was jeder nur in sich selbst finden kann, den lebendigen inneren göttlichen Sinn. Denn ist dieser auch einem Jeden in seiner Vernunft und seinem Gewissen mitgegeben, so kann er ihn doch durch sein Verhalten stumpf und unwirksam

machen und meine Appellation an ihn bleibt nothwendig erfolglos. — Zwar gibt es Theologen, und der öfter genannte P. Gratry zählt in neuester Zeit zu ihnen, welche alle wirkliche und wahre Gotteserkenntniß von der intellectuellen und sittlichen Beschaffenheit des subjectiven Geistes, von der Spannkraft des innern göttlichen Sinnes, durch die seine Denkkraft über das Endliche hinausgetragen wird, ausdrücklichst abhängig machen, gleichwohl aber die stricte Demonstrabilität Gottes behaupten, und namentlich lehren, daß der inductive Schluß von dem endlichen Sein auf das unendliche oder Gott, ungeachtet er in diesem theistischen Sinn nur durch die Spannkraft des innern göttlichen Sinnes von dem denkenden Geiste vollzogen wird, ebenso stringent sei, als der Syllogismus[1]). Hier fehlt es offenbar an der nöthigen Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens. Man kann so nur urtheilen, wenn man in einem gewissen Enthusiasmus für die höchste Wahrheit die Besonnenheit des Denkens auf die Seite setzt, und ohne weiteres einerseits die Erfahrungswissenschaft mit der religiösen und philosophischen Erkenntniß und die auf beiden Gebieten eigenthümliche Art der Ueberzeugung, andrerseits das τὸ ὄν mit dem ὁ ὤν confundirt.

Die Entscheidung der Frage, ob das Dasein Gottes streng bewiesen werden könne oder nicht, hängt, wie aus dem Vorstehenden

1) Gratry, die Gotteserkenntniß I. S. 202: „Es besteht in dem menschlichen Geiste, außer dem Syllogismus, ein anderes ebenso strenges Verfahren, das von der Wirkung zur Ursache und vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigt." Gratry bezeichnet diesen Satz als denjenigen, den er in seinem Werke durchzuführen unternommen habe. Es ist dieß aber ein Satz, der nicht einmal bezüglich der Erkenntniß des Absoluten im pantheistischen Sinne buchstäblich wahr, bezüglich der Erkenntniß und des Beweises der religiösen Idee aber gänzlich unwahr ist. Denn in dem letztern Falle beruht der Schluß von dem Endlichen als Wirkung auf Gott als Ursache auf der Voraussetzung, daß Gott die transcendente, nicht die immanente Ursache des Endlichen sei (vgl. Geschichte der Dogmatik S. 442 f.), eine Voraussetzung, die durch keine Induction, am wenigsten aber durch die mathematische Infinitesimalinduction bewiesen werden kann.

erhellet, schließlich ganz davon ab, welche von den beiden Erkenntnißtheorien als die wahre anzunehmen sei. Philosophisch genommen ist dieß eine sehr weit aussehende Frage, theologisch genommen erscheint sie viel einfacher. Theologisch ist nämlich der Satz unbestritten: daß alle Wahrheit von Gott und göttlichen Dingen auf der Offenbarung Gottes beruhe, auf der Offenbarung Gottes einerseits in den Werken seiner Schöpfung, andrerseits durch das Wort seiner unmittelbaren Organe, der Propheten und Apostel. Hier kommt nur die erstere in Betracht. Diese aber wird von allen Theologen dahin verstanden, daß Gott in den Werken seiner Schöpfung sich selbst manifestire, daß er sei und was er sei dem vernünftigen Geiste erkennbar mache, ganz in der Weise, wie ein Künstler durch seine Kunstschöpfung von sich und seiner Kunst Kunde gibt. Läßt sich, fragen wir jetzt, von diesem Standpunkt der Betrachtung aus annehmen, daß der creatürliche Geist, das vornehmste Werk Gottes, nur Organ der Erkenntniß des Meisters aus seinen Werken, und nicht zugleich und vor allem selbst eine Kundgebung des Meisters, ein Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, und eine um so sprechendere Kundgebung seines Daseins und ein desto vollkommnerer Spiegel seines Wesens sei, je höher er über allen andern Werken der göttlichen Schöpfung steht, ja das einzige eigentliche Ebenbild Gottes ist? Muß nicht Gottes bestes, so zu sagen gelungenstes Werk, muß nicht die Krone seiner Schöpfung ihn am unmittelbarsten und vollkommensten offenbaren? Die Väter sind einstimmig in Hervorhebung und Geltendmachung dieses Gesichtspunktes. Erst die aristotelische Scholastik verlor ihn aus den Augen; denn was namentlich Anselm betrifft, so erscheint derselbe in dessen Theologie principiell auf das nachdrücklichste hervorgehoben. Wenn Gott — so argumentirt Anselm — nicht unmittelbar an ihm selber, sondern nur aus seiner Offenbarung, d. h. durch ein anderes Sein erkannt werden kann, so muß man durch dasjenige Wesen am ehesten zu seiner Erkenntniß gelangen, welches ihm am nächsten steht oder am ähnlichsten

ist [1]). Der vernünftige Geist ist daher, wie er unter allen Creaturen allein das Vermögen besitzt, zur Erkenntniß des Schöpfers sich zu erheben, so sich selber zugleich allein dasjenige Wesen, durch welches er vorzugsweise dieselbe zu verwirklichen vermag, also erkennendes Subject und mittelbares Erkenntnißobject in Einem [2]), oder Auge und Spiegel zugleich [3]). Wenn aber der menschliche Geist die unmittelbarste und vollkommnenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel ist, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt: was kann dieses in dem vernünftigen Geiste sich darstellende Bild Gottes anderes sein als die Idee Gottes, die ihm, sofern er in seiner creatürlichen Vollkommenheit vorhanden ist, sofort ins Bewußtsein tritt und sein unmittelbares Wissen von Gott ist? ein Wissen von Gott, das ihm unabhängig von aller äußern Erfahrung und allem reflectirenden Denken beiwohnt und ihm als Leitstern bei seinem auf die Betrachtung der Außenwelt gerichteten Denken und Erkennen vorleuchtet, ähnlich dem Sterne, der die Magier zur Krippe des Sohnes Gottes leitete? Diese Gottesidee kann aber, da der menschliche Geist seinem Wesen nach Verstand und Wille, Vernunft und Gewissen ist, nicht etwa ausschließlich als intellectuelle Anschauung

---

1) Monolog. c. 66: Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud; certum est, quia per illud *magis* ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

2) L. c.: Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus investigationem assurgere valet: ita nihilominus eadem sola est, per quam *maxime* ipsamet ad ejusdem inventionem proficere queat. Nam jam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto se ipsam intueri negligit, tanto ab ejus speculatione descendit?

3) Monolog. c. 67: Aptissime igitur ipsa (mens rationalis) sibimet velut speculum dici potest, in quo speculatur ut ita dicam *imaginem* ejus, quem *facie ad faciem videre* nequit.

(theoretische Vernunftwahrnehmung), sondern muß ebensowohl von der praktischen Seite her bestimmt gedacht werden.

Die aristotelische Scholastik ist also darin einseitig, daß sie den menschlichen Geist nur als auf sinnliche Wahrnehmungen sich stützenden Verstand, und somit nicht eigentlich als vernünftigen Geist faßt; daß sie ihn nur als das der Schöpfung eingesetzte Auge betrachtet, das in der äußern Natur wie in einem Buche, worin Gott von sich geschrieben, liest, oder in sie wie in einen Spiegel, der das Bild Gottes reflectirt, hineinschaut. — Die aristotelische Scholastik ist ferner darin einseitig, daß sie den menschlichen Geist in der Erkenntniß des Daseins Gottes nur mit seinem theoretischen Vermögen thätig sein läßt, wie er mit diesem — und nur mit ihm — bei der Erkenntniß des Endlichen, der weltlichen Dinge, der rein theoretischen Wahrheiten, die mit seiner letzten und höchsten Bestimmung, mit dem Seelenheil unmittelbar nichts zu schaffen haben, thätig ist, gleich als ob Gott nur die absolute Wirklichkeit und der Urgrund der Dinge, und nicht zugleich das höchste Gut und das Endziel des Geistes sei[1]. — Die aristotelische Scholastik ist endlich darin inconsequent und mit sich selbst im Widerspruch, daß sie eine unvollkommne Erkenntniß des Wesens, aber eine vollkommen evidente Erkenntniß des Daseins Gottes behauptet, worauf wir später zurückkommen[2].

Sonach können wir nicht zweifelhaft sein, welcher von den beiden allein möglichen Theorien[3] der Gotteserkenntniß wir zu folgen haben; und sofort auch nicht darüber, was von den sog. Demonstrationen des Daseins Gottes, wie z. B. von der Schlußfolgerung aus der Bewegung auf einen absoluten (unbewegten) Beweger[4] zu halten sei.

Sind wir in der bisherigen Betrachtung der menschlichen

---

1) Vgl. Anselm. Monolog. c. 68 seq.

2) Vgl. inzwischen Geschichte der Dogmatik S. 442.

3) Nämlich von der Voraussetzung, daß Gott durch Vernunft aus der Welt erkennbar sei, allein möglichen Theorien.

4) Vgl. Thomas, summ. theol. I. qu. 2. art. 3.

Gotteserkenntniß davon ausgegangen, daß sich dieselbe auf das reale Sein, auf die Schöpfung Gottes zu stützen habe; so kann nun diese Voraussetzung selbst in Frage kommen, oder ist doch thatsächlich in Frage gekommen: nämlich einerseits durch die höchste Kühnheit des menschlichen Geistes in dem Versuch eines rein ontologischen Beweises des Daseins Gottes, andrerseits durch die Behauptung, daß die Vernunft in gar keiner Weise Gott zu erkennen und sein Dasein zu beweisen vermöge. Nach der Theorie des Traditionalismus stammt die Erkenntniß Gottes nicht aus dem Geiste des Menschen, weder aus seiner reinen Denkthätigkeit, noch aus seiner auf Erfahrung gestützten Vernunftthätigkeit, sondern ist ihm von außen herein gegeben, durch das Wort zu- und eingesprochen, mündlich tradirt; daher ihr Inhalt (was Gott ist) und ihre Wahrheit (daß Gott ist) auch nur geglaubt werden kann. Bei dieser Auffassung, die in neuerer Zeit[1]) besonders in Frankreich eifrige Anhänger gefunden hat, halten wir uns nicht auf. Der Traditionalismus stellt sich als das radicale Antidotum des Rationalismus dar[2]),

1) Die Ansicht ist übrigens schon alt. Thomas bemerkt (**contr. gentil. I. c. 12**), daß es Einige gebe, welche behaupten: **quod deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.** Vgl. Einleitung S. 443.

2) Treffend sagt das Concil von Amiens: **Dum rationalismum impugnant, caveant etiam, ne rationis humanae infirmitatem quasi ad impotentiam reducant. Hominem, rationis exercitio fruentem, hujus facultatis applicatione posse percipere aut etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas existentia dei, animae spiritualitas, libertas et immortalitas, atque boni et mali essentialis distinctio etc. annumerantur, constanti scholarum catholicarum doctrina compertum est. Falsum est, rationem solvendis istis quaestionibus esse omnino impotentem, argumenta quae proponit nihil certi exhibere et argumentis oppositis ejusdem valoris destrui. Falsum est, hominem has veritates naturaliter admittere non posse, quin prius per actum fidei supernaturalis *revelationi* divinae credat: nec esse quaedam fidei praeambula, quae naturaliter cognoscuntur, et non esse motiva credibilitatis, quibus assensus fit rationalis. His erroribus non firmaretur profecto, sed corrumperetur rationalismi confutatio. Si qui, sub *traditionalistarum* nomine aut quovis alio, in hos excessus**

sofern er der menschlichen Vernunft (ratio), und zwar nicht etwa nur der gefallenen, sondern aller, auch der ursprünglichen Vernunft alle Kraft abspricht, Gott zu erkennen, und sie des göttlichen Wortes dazu für schlechthin bedürftig erklärt, eine Ansicht, die deßhalb nothwendig darauf hinauslauft, daß nicht das Wort die Vernunft, sondern umgekehrt, die Vernunft das Wort voraussetze. Die Vertheidiger derselben erklären der Scholastik den Krieg, weil sie glauben, daß der Naturalismus und Pantheismus die natürlichen Ausläufer, die nothwendigen Consequenzen ihrer Erkenntnißprincipien seien [1]). Der Ontologismus, d. h. der Versuch, das Dasein Gottes aus dem reinen Verstandesbegriff des Absoluten zu erweisen, wird später eingänglich erörtert und gewürdigt werden. Hier kann es genügen, auf die beiden Momente, auf die es dabei hauptsächlich an-

prolaberentur, a recta veritatis via procul dubio aberrarent. Gratry, Gotteserkenntniß, I. S. XXXI.

1) Gegen den Traditionalismus sind die nachstehenden Sätze der Congregation des Index gerichtet:

I. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, orientur, atque ita sibi mutuam opem ferant.

II. Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalisimi ac fatalisimi sectatorem allegari convenienter nequit.

III. Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.

IV. Methodus, qua usi sunt divus Thomas, divus Bonaventura et alii post ipsos Scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente ecclesia, usurpaverint.

Vgl. Lehrsätze der hl. Congregation des Index zu Rom über das Verhältniß der menschlichen Vernunft zur Offenbarung, nebst dem Rundschreiben des Erzbischofs von Paris. Trier, 1856.

kommt, hinzuweisen. Der Ontologismus übersieht, daß der **Verstandesbegriff** des höchsten Seins nur im Zusammenhang mit der Erkenntniß des **objectiven** Seins (außer dem Verstande) überhaupt einen Inhalt haben, und nur auf Grund der **Wahrnehmung** (der sinnlichen und vernünftigen) die Wirklichkeit seines Inhalts beweisen kann — wofern er nämlich auf realistisch theistischem Boden sich bewegen und nicht in idealistischen (oder realistischen) Pantheismus umschlagen soll. Ferner übersieht er, daß die Erkenntniß Gottes, sofern er dem menschlichen Bewußtsein nicht bloß Urgrund der Dinge, sondern auch Endziel der Vernunftwesen sein soll, nicht als eine rein theoretische, die praktische Seite des menschlichen Geistes gar nicht berührende Funktion nach Art der bloß logischen und mathematischen Erkenntnisse aufgefaßt und hingestellt werden kann.

Wenn es also falsch ist, daß der menschliche Geist durch bloßes Denken oder durch das auf sein Erfahrungswissen angewendete und gestützte Denken für sich allein, ohne die Unterstützung der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Vermögen zur Erkenntniß Gottes gelangen und sein Dasein beweisen könne, so ist es andrerseits noch viel unwahrer, daß er aus sich und durch seine eigene Kraft ohne übernatürliche Offenbarung und den Glauben an sie Gott überhaupt nicht erkennen, geschweige sein Dasein beweisen könne. Die Wahrheit liegt in der Mitte: der menschliche Geist erkennt Gott durch denkende Betrachtung der Welt und kann sein Dasein beweisen; aber da er ihn nur auf Grund der dem Geiste einwohnenden Gottesidee, ihres lebendigen Bewußtseins und Gewißseins, das von subjectiv praktischen Bedingungen abhängt, erkennt; so vermag er zwar die Wahrheit derselben durch denkende Weltbetrachtung sich zu entwickeln und zu vermitteln oder zu bestätigen, und in sofern das Dasein Gottes a posteriori zu beweisen, keineswegs aber unabhängig davon dasselbe — sei es a priori oder a posteriori — zu demonstriren.

§. 31.

Das dogmatische Moment und das religiöse Interesse bei der Frage von der Demonstrabilität des Daseins Gottes.

Bevor wir auf die Beweise des Daseins Gottes selbst eingehen, sind zwei Vorfragen zu erledigen. Die erste ist in der Ueberschrift des §. bezeichnet, die andere betrifft die Stellung, welche der Dogmatik als Glaubenswissenschaft zu den Beweisen des Daseins Gottes (das nicht bloß ein praeambulum fidei, eine Voraussetzung des Glaubens, sondern auch ein Glaubensartikel ist) zukommt.

Das dogmatische Moment der Frage läßt sich mit voller Sicherheit nachweisen. Ueber die Art und Weise, wie die Glaubenswahrheit, daß Gott ist, daß die religiöse Idee wahr ist, wissenschaftlich zu erkennen und zu beweisen sei, etwas auszusagen oder zu bestimmen, liegt kein dogmatisches Interesse vor. Hingegen ist das Dogma bei der Frage betheiligt: ob und wie weit jene Glaubenswahrheit gewußt, durch das wissenschaftliche (reflectirende und speculirende) Denken begriffen und bewährt werden könne. Gibt es ein rein speculatives, von allem Glauben völlig unabhängiges Wissen jener Wahrheit, einen stricten Beweis derselben, so ist dieß Wissen eine höhere, vollkommenere Stufe ihrer Erkenntniß, und der Glaubensartikel credo in deum nur noch Sache Solcher, die sich zur wissenden Erkenntniß nicht zu erheben vermögen [1]). Folglich legt das dogmatische Interesse sein ganzes Gewicht in die Wagschale unsrer Ansicht, die wir ein solches Wissen, eine stricte Demonstrabilität des Daseins Gottes bestreiten.

Andrerseits erfordert das dogmatische Interesse das Anerkenntniß, daß das Dasein Gottes durch die natürliche Vernunft erkennbar und nachweisbar sei. Denn das Dogma im engern Sinne, d. h. die übernatürliche geoffenbarte Wahrheit setzt die natürliche Offenbarung, die Erkennbarkeit Gottes durch die Kraft

---

1) Vgl. Geschichte der Dogmatik S. 444 ff.

der Vernunft aus den Werken der Schöpfung nothwendig voraus. Diese ist der Stamm und gleichsam der wilde Ast, auf den das göttliche Edelreis gepropft wird. Ohne das Dasein der Vernunft als einer reellen und lebendigen Potenz ist der Glaube nicht möglich: credere non possemus, nisi rationales animas haberemus [1]). Es ist daher die Erkennbarkeit Gottes durch die natürliche Vernunft eine dogmatische Bestimmung, die zunächst gegenüber dem sg. Traditionalismus, und sofort gegenüber dem überspannten Supranaturalismus der Reformatoren festgehalten werden muß: gegen die Behauptungen also, einerseits, daß die Erkenntniß Gottes niemals, und andrerseits, daß sie wenigstens in dem Zustande des Falles durch die natürliche Vernunft nicht zugänglich, sondern gleich anfangs, oder doch jetzt nur per fidem (supernaturalem) ex auditu zu erlangen sei. Aus jenem Satze folgt von selbst — gegen den Skepticismus —, daß die Vernunft mit überwiegender Sicherheit Gott zu erkennen und von seinem Dasein sich zu überzeugen vermöge. Denn wenn vom Standpunkt der bloß natürlichen Vernunft aus die Gründe für und gegen sich das Gleichgewicht hielten; so wäre das Dasein Gottes für sie ein non liquet, und man könnte nicht sagen: Gott ist durch die Kraft der Vernunft aus seinen Werken erkennbar und nachweisbar.

Auf den ersten Blick scheint freilich die Behauptung, daß die Wahrheit der Gottesidee nicht streng bewiesen werden könne, ein Zugeständniß an den Skepticismus zu sein und dem Interesse der Religion zu nahe zu treten, die von dem Dasein Gottes als der gewissesten Wahrheit, auf der alle andern beruhen, ausgeht. Dieser Meinung sind manche [2]), ja die meisten Theologen,

---

1) Augustin. Einleitung S. 232.

2) Perrone praelect. theolog. tract. de Deo P. I. c. 1. n. 9 (vol. II. p. 5. ed. Lovan.): In adstruenda Dei existentia duo scopuli nobis sunt devitandi. Alter eorum, qui autumant nullam instituendam esse de Dei existentia demonstrationem, utpote quae sola fide tenenda sit, atque ex revelatione credenda, de qua nobis constat ex auctoritate generis humani; atque hi quidem videntur nobis causae proditores. Alter vero eorum est,

aber nachweislich nur deßhalb, weil sie in der Sache nicht klar sehen und nicht gehörig unterscheiden. An sich ist das Dasein Gottes die gewisseste Wahrheit und der Glaube an sie die festeste, jede andere an Intensität und Energie überragende Ueberzeugung. Diese Anerkennung erfordert das Interesse der Religion, und wir sind weit entfernt, ihr entgegen zu treten. Etwas ganz anderes aber ist die Frage: auf welche Weise das denkende Subject die Wahrheit der religiösen Idee sich und andern zu bewähren im Stande sei, näherhin, ob sich eine zwingende Ueberzeugung von ihr durch rein logische oder reale Schlußfolgerungen bewirken, ob sie sich durch rationes necessarias beweisen lasse. Man kann diese Frage verneinen, ohne sich mit jener Wahrheit in Widerspruch zu setzen. Das ist der Punkt, um den es sich handelt. Nun werden aber die so ganz verschiedenen Gesichtspunkte gar nicht gehörig auseinander gehalten, und so entsteht eine Confusion, die nicht leicht zu entwirren ist.

Wenn einige Theologen dahin sich aussprechen — sagt ein neuerer Dogmatiker [1]) — das Dasein Gottes könne nur geglaubt, nicht aber bewiesen werden, so gerathen sie mit der göttlichen Offenbarung selbst in Widerspruch. Denn wenn z. B. die hl. Schrift mit Rücksicht auf das Heidenthum sagt: thöricht von Natur waren alle Menschen, die, in Nichtkenntniß Gottes befangen, aus dem sichtbaren Guten nicht den, der da ist, zu ersehen vermochten, und nicht, auf die Werke merkend, den Meister erkannten; denn aus der großen Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise der Urheber derselben erkannt (Weish. 13, 1. 5); so ist in diesem Ausspruche doch offenbar dieß enthalten, daß das Dasein Gottes aus dem Sein und der Beschaffenheit der Welt bewiesen werden könne und solle, daß folglich der kosmologische und physiko-theologische Beweis nicht nur ein möglicher Beweis sei, sondern auch ein

---

qui nullam saltem stricte talem demonstrationem eadem de re fieri posse ajunt; *quod pariter periculi plenum existimamus.*

1) Staudenmaier, christliche Dogmatik. II. S. 13. Anm.

solcher, zu dem nur der Thor nicht zu kommen vermöge." Dieses Räsonnement, wie es dasteht, trifft diejenigen nicht, die es treffen soll; denn diese läugnen die natürliche Gotteserkenntniß nicht, noch auch, daß sie sich irgendwie bewähren oder beweisen lasse; sie bestreiten nur die Möglichkeit eines stricten Beweises und überhaupt eines solchen Wissens von Gott, das in keiner Weise auf Glauben beruht. Die Lehre dieser Theologen ist nicht die der Traditionalisten, welche, wie Bautain einst [1]) die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes durch die Vernunft überhaupt läugnen und dieselbe auf die übernatürliche Offenbarung Gottes und ihre Ueberlieferung durch das lebendige Wort von Anfang an zurückführen. Wir unsrerseits behaupten die Erkennbarkeit Gottes durch die Kraft der menschlichen Vernunft, der ausdrücklichen Lehre der hl. Schrift gemäß, mit vollster Ueberzeugung und Entschiedenheit; aber wir wissen auch zu unterscheiden zwischen Gott erkennen und beweisen. Und indem wir überdieß wissen, daß alle Gotteserkenntniß auf Glauben beruht (nicht auf übernatürlichem, sondern auf natürlichem oder Vernunftglauben), so haben wir allen Grund, den stricten Beweis, sofern er die Wurzel der wirklichen Gotteserkenntniß beseitigen will, d. i. ein Wissen von Gott, das des Glaubens nicht bedürftig zu sein bekennt, als unstatthaft von der Hand zu weisen. Somit halten wir nicht nur an den kurz zuvor bezeichneten dogmatischen Bestimmungen in Betreff der Erkennbarkeit Gottes durch die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft und der Sicherheit und der Gewißheit der Vernunfterkenntniß entschieden fest, sondern wir treten auch mit der Indercongregation ganz auf die Seite der Scholastik und für das Recht derselben gegenüber den Angriffen des Traditionalismus ein; aber wir beanspruchen für die Wissenschaft die volle Freiheit der Untersuchung und Entscheidung darüber: ob die aristotelische Scholastik, wenn

1) Vgl. Perrone an der vorhin angeführten Stelle und tract. de loc. theol. P. III. sect. 1. c. 1. n. 2 (tom. IX. p. 333 seq.) und Möhler in der theolog. Quartalschrift Jhg. 1835. S. 421 ff.

sie ihre aposteriorischen Beweise für das Dasein Gottes als stricte, von der Gottesidee und ihrem Fürwahrhalten gänzlich unabhängige Demonstrationen ausgibt, in ihrer Weise nicht ebenso die Linie der Wahrheit überschritten habe, wie dieß nach ihrem und unserm Urtheil Anselm in seinem rein apriorischen oder ontologischen Argumente wirklich gethan hat. Wir behaupten: die Erkenntniß Gottes, und also auch der Beweis der Wahrheit der Gottesidee ist weder von der Art der logischen und mathematischen Erkenntnisse und ihrer Gewißheit, noch von der der naturwissenschaftlichen: dieß behaupten wir, nicht mehr und nicht weniger. Und diese Behauptung sollte, für Theologen wenigstens, nicht erst eines Beweises bedürfen. Oder könnte wohl der Gott, von dessen Dasein und Wesen wir mit derselben Evidenz wissen, durch dieselbe bloß verstandesmäßige Operation des Geistes uns überzeugen, wie von der Wahrheit geometrischer Sätze oder logischer Gesetze, wohl Derselbe sein, in dem wir das ewige Leben haben, wenn wir an ihn glauben, ihn erkennen und lieben? Dieser Gott wäre vielmehr der Götze unsres eigenen Denkens, der sich über Gott erhebenden, sich an seine Stelle setzenden endlichen Vernunft. Dieser sich selbst vergötternden Vernunft ist das Wort zugerufen: „wer ist wie Gott?" Oder wäre der Gott der wahre, dessen Dasein uns in derselben Art gewiß ist, als das Dasein der Welt, den wir eben dadurch und darin erkennen, daß und worin wir das Wesen der Dinge erkennen? Das, was wir so erkennen und materiell demonstriren können, ist das pantheistische Absolute, nicht der Gott des religiösen Glaubens. Ist es also nicht das tiefste Interesse der Religion, vor solchen Abwegen der Erkenntniß, vor solchen Täuschungen sich zu bewahren?

Die Frage: ob Gott sei, steht, wie schon gesagt, von der Vernunft aus nicht etwa so, daß ebenso viele und ebenso triftige Gründe für ihre Bejahung, wie für ihre Verneinung sprächen, und daß der Skepticismus mit seinem non liquet Recht hätte. Die Vernunft der Vernünftigen bejaht sie unzweifelhaft und unbedingt, und nur der Thor spricht in seinem Herzen: es

ist kein Gott. Aber die Vernunft, die sie so bejaht, die Gott erkennt und seines Daseins gewiß ist, ist nicht etwa ein bloßes Denken, eine rein theoretische Function des Geistes, wie etwa das Zählen oder Messen; sie ist nicht der bloß ratiocinirende Verstand, wie er in den Naturwissenschaften thätig ist, indem er Erscheinungen zählt und mit einander combinirt. Die Vernunft des Menschen ist kein bloß intellectuelles Vermögen des Geistes, sondern wesentlich zugleich ein praktisches, das mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt. Deßhalb sagen wir: die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntniß Gottes ist der Glaube; „wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter ist" (Hebr. 11, 6). Der Glaube, durch den wir Gott erkennen und alles dessen, was er ist und thut, gewiß sind, und in dem wir uns an ihn gebunden, ihm verhaftet und verpflichtet wissen: zu sollen, was Er will — dieser Glaube ist nicht bloß ein unmittelbares, weder auf der Erfahrung dessen, was wir sehen oder besitzen, noch auf Verstandesschlüssen beruhendes Wissen, sondern auch ein freiwilliges, aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere auch aus seinem sittlichen Bewußtsein und Gewissen entspringendes Fürwahrhalten. Est autem fides *sperandarum* substantia rerum, argumentum *non apparentium* (Hebr. 11, 1). Würde die Erkenntniß Gottes nichts voraussetzen, als gesunde Sinne und logisches Denken, so wäre das Dasein Gottes so stricte beweisbar, als irgend eine logische oder mathematische oder naturwissenschaftliche Wahrheit; denn diese Voraussetzung kann als allgemein zutreffend, weil mit der Natur des Geistes gegeben, angenommen werden. Setzt sie aber anderes und mehr voraus, etwas, was mit der Natur des Geistes nicht gegeben, sondern eine Eigenschaft seiner Persönlichkeit ist; so steht dieses subjective Requisit der Möglichkeit eines rein objectiven und allgemein gültigen Beweises entgegen. Dieses subjective Requisit ist der Glaube; daher gilt das Wort des Propheten: nisi credideritis, non intelligetis.

Davon ausgehend, daß die religiöse Wahrheit, wie sie an sich die höchste ist, so auch die gewisseste sein müsse, kommt man zu dem Schluß, daß sie sich also auch stricte beweisen lassen müsse. Dieß aber ist, wie wir zeigen werden, ein Fehlschluß. Es ist ein Irrthum, zu glauben, die logische oder mathematische oder sinnliche Evidenz sei überhaupt und schlechthin die höchste. Sie ist dieß nur für den denkenden Geist bloß als solchen, oder für den sinnlichen Menschen als solchen. Die Gewißheit des Gottesbewußtseins ist von ganz andrer Art, und darf nicht ohne weiteres mit jenen verglichen oder nach ihnen gemessen werden. Sie ist die Evidenz für den menschlichen Geist als solchen in der Totalität seines zugleich intellectuellen und moralischen Wesens, näher, die Evidenz des persönlichen Geistes. So ist sie in der That die höchste. Dem religiös Gläubigen, der dieses wirklich und vollkommen ist, ist das Dasein Gottes gewisser als das eigene Dasein; ihm tritt an die Stelle des cogito ergo sum das deus est, ergo sum [1]). Wenn wir demnach behaupten, die Evidenz der Gotteserkenntniß sei weder die der logischen oder mathematischen, noch die der naturwissenschaftlichen Wahrheiten und Erkenntnisse; so treten wir ihr, und überhaupt dem Interesse der Religion nicht im entferntesten entgegen: im Gegentheil wird dieses eben dadurch allein sicher gewahrt, daß wir das eigenthümliche Wesen der religiösen Wahrheit und ihrer Erkenntniß anerkennen und unvermischt erhalten, und somit daran festhalten, daß ihre Gewißheit die des persönlichen Geistes, daß sie eine Glaubensgewißheit sei [2]). Oder welcher Theologe wagte zu behaupten — was im Grunde alle die behaupten müßten, welche auf die stricte Demonstrabilität Gottes dringen —, daß nur die eigentliche, demonstrative, nur die logisch und mathematisch oder die naturwissenschaftlich beweisbare Wahrheit vollkommen sicher und gewiß sei? Dann

1) Wie denn bekanntlich auch Cartesius schließlich auf den letztern Satz sich hingedrängt sah.

2) Die die Erkenntniß und Wissenschaft nicht ausschließt. Einleitung. §. 15.

würde auch nur die in solcher Weise bewiesene, dem Geiste bewußte Wahrheit ein vollkommen gewißer und sicherer Besitz der Wahrheit sein, und glauben hieße leichtgläubig sein [1]). Es müßte dann alles unmittelbare Fürwahrhalten, aller Glaube auf Auctorität nur noch das Bewußtsein der Wahrheit sein, wie es der ungebildeten Menge eignet, während doch die Religion den Glauben von allen fordert als die allgemeine und wesentliche Form des Bewußtseins der Wahrheit [2]), und nur dem Glauben ein Verdienst, einen Einfluß auf das persönliche Seligkeitsinteresse vindicirt [3])!

Wir würden unsre Aufgabe nicht vollständig zu lösen glauben, wenn wir nicht noch nachwiesen und erklärten, worin die so weit verbreitete, unter Theologen und Philosophen ersten Ranges herrschende Meinung, das Dasein Gottes lasse sich demonstriren, ihren Grund, und wieweit sie Wahrheit hat. Das absolute Sein folgt mit innerer unabweisbarer Nothwendigkeit aus dem Begriffe des endlichen Seins, und die Wahrnehmung des letztern, auf die sich sein Begriff stützt, verificirt das Dasein des erstern [4]). Nun ist Gott das absolute Sein, folglich ist das Dasein Gottes — insoweit er dieses ist — demonstrabel. Aus der Bewegung, z. B. folgt mit Nothwendigkeit ein die Bewegung Setzendes, ein Bewegendes, das nicht selbst bewegt ist. Allein der Begriff des absoluten Seins erschöpft den Begriff Gottes nicht, ist nicht identisch mit dem absolut Seienden; und wenn er als in sich abgeschlossener Begriff, statt als bloßes

---

1) Das behauptete Abälard und darin erkannte der hl. Bernhard und mit ihm die Kirche seiner Zeit einen großen Irrthum. Vgl. Geschichte der Dogmatik S. 413 f.

2) Einleitung §. 11 und 14.

3) Diese Consequenz ist freilich — wir wiederholen es mit Erlaubniß des Herrn Plaßmann — keinem der scholastischen Theologen von Anselm bis auf Perrone klar geworden (vgl. Geschichte der Dogmatik. S. 446).

4) Daß jedoch auch dieser Beweis formell vollkommen nicht zu erbringen sei, werden wir bei Gelegenheit des kosmologischen Arguments zeigen.

Moment desselben, gefaßt und dem Begriffe Gottes gleich gesetzt oder substituirt wird — wie es der Pantheismus im Gegensatze des Theismus thut — so wird der wahre, der religiöse Gottesbegriff vielmehr negirt, statt ponirt. Insoweit also Gott das absolute Sein ist, der Grund der Dinge, insoweit ist sein Dasein demonstrabel; inwieweit er es aber nicht ist, sondern darüber hinaus, der absolut Seiende und das Endziel des vernünftigen Geistes, das höchste Gut oder das Wesen ist, zu dem wir und das zu uns in einem persönlichen Verhältnisse steht, ist sein Dasein Sache der persönlichen Ueberzeugung, des Glaubens. Die Erkenntniß Gottes hat daher wohl eine Unterlage und einen Stützpunkt in der demonstrativen Erkenntniß des absoluten Seins; aber dieses Moment ist für sich abstract; die concrete Gotteserkenntniß wurzelt im Glauben und ist, wie so eben gesagt und oben nachgewiesen worden, wesentlich persönliche Ueberzeugung.

§. 32.

Stellung der Dogmatik zu den Beweisen des Daseins Gottes.

Da die Dogmatik Glaubenswissenschaft ist und als solche nicht nur von dem Glauben ausgeht, d. h. von der Wahrheit als gegeben, sondern auch an dem Gegebenen als wahr festhält — selbst bezüglich der sg. praeambula fidei, sofern sie zugleich articuli fidei sind: so ist es allerdings sehr fraglich, ob Beweise für das Dasein Gottes aus bloßer Vernunft in ihr eine Stelle finden können, ob dieselben nicht, als Gegenstand bloßer Vernunftforschung, vielmehr der Vernunftwissenschaft und insbesondere der Religionsphilosophie ausschließlich zu überlassen seien.

Unter den katholischen Theologen der neuern Zeit behauptet das letztere namentlich Liebermann [1]), indem er davon

---

1) Liebermann instit. theolog. Tom. III. pag. 8: Cum de Deo tractatio instituitur; primum quod menti occurrat utique id est: An *sit*

ausgeht, daß die Dogmatik — im Unterschied von der Religionsphilosophie — eine positive Wissenschaft sei, die wie sie ihre Wahrheiten nicht aus der Vernunft schöpft, so auch die Beweise derselben nicht philosophisch, sondern dogmatisch führt, und sich somit auf das Wort Gottes in der hl. Schrift und der apostolischen Ueberlieferung allein beruft. Nun wäre es aber ein offenbarer Cirkel, wenn man aus dem Worte Gottes das Dasein Gottes beweisen wollte; folglich könne von Beweisen des Daseins Gottes in der Dogmatik überhaupt nicht die Rede sein [1]). Das scheint klar und unbestreitbar zu sein. Doch ist hier ein wesentlicher Umstand übersehen, der die ganze Argumentation aus ihren Angeln hebt. Liebermann baut sein Argument auf einen wesentlich mangelhaften Begriff der Dogmatik. Die Dogmatik ist wie ihrer Idee, so ihrem geschichtlichen Begriffe zufolge keine bloß positive, sondern zugleich eine speculative Wissenschaft, ohne daß sie in der letztern Eigenschaft mit der Philosophie zusammenfiele. Hat sie in jener Eigenschaft den Beweis der Wahrheit des kirchlichen Glaubens (Dogma), d. h. seiner

---

Deus. Unde merito quaeritur, an ab hac materia sumendum sit exordium? Video quidem multos magnosque Theologos ab hoc argumento Theologiae tractationem orditos, in eoque copiose et cum magno ingenii acumine versatos fuisse. Verum quae dixerunt, praeclara certe et ad convincenda etiam subtilissima ingenia accommodatissima, ea tamen Philosophorum more disseruerunt, atque ita partem naturalis Theologiae in dogmaticam transtulerunt. — Philosophiae hoc munus est, existentiam Dei omnibus generis argumentis comprobare etc.

1) L. c. p. 10: non posse proprie ex revelatae religionis principiis dirimi illud, quod omnem etiam naturalem religionem praecedit. Quid enim de religione curabit insipiens, qui dicit in corde suo: non est deus? Vel an ex Verbo dei convinci, aut ecclesiae auctoritate subigi possunt homines, qui in prima rationis principia impingunt et a communi omnium populorum consensu, atque a se ipsis desciscunt? An non in circulum incurret, qui ex *Verbo* dei deum esse probaret. Wohl bezeuge die hl. Schrift das Dasein Gottes auf jedem Blatte; aber es frage sich ja nicht, ob wir Gott in der hl. Schrift finden, sondern ob wir sein Dasein daraus beweisen können. Vgl. auch die oben angeführten Thesen der Indexcongregation. Thes. II.

Uebereinstimmung mit der Lehre Christi und der Apostel aus den Quellen desselben, der Schrift und Ueberlieferung zu führen; so kommt ihr in der letztern Eigenschaft die Aufgabe zu, die innere Wahrheit des Glaubens zur Erkenntniß zu bringen, d. h. seine Uebereinstimmung mit der Vernunft und der vernünftigen Erkenntniß nachzuweisen. Diese ihr wesentliche Aufgabe anerkennt Liebermann anderwärts, wenigstens indirekt, selbst; denn wir begegnen in seiner Dogmatik neben den Beweisen aus der Schrift und Ueberlieferung nicht nur Beweisen ex rationibus theologicis, sondern auch Beweisen ex ratione schlechtweg. Wäre ihm das Verhältniß der beiden letztern Beweise zu dem erstern und zu der Aufgabe der Dogmatik überhaupt klar geworden, so würde er den Begriff der Dogmatik über die engen Gränzen einer rein positiven Wissenschaft hinaus erstreckt und für die Beweise des Daseins Gottes innerhalb derselben Platz gefunden haben.

Die Dogmatik, sofern sie Glaubens*wissenschaft* ist, hat die ihr positiv gegebene und verbürgte Wahrheit, daß Gott ist, daß die religiöse Idee wahr ist, ganz ebenso zu behandeln, wie alle andern ihr gegebenen Wahrheiten, ganz ebenso also auch, wie die im engern und eigentlichen Sinne positiven Wahrheiten. Sie geht also davon aus, *daß* Gott ist, *daß* das natürliche (bloß vernünftige) religiöse Bewußtsein Wahrheit hat. Aber die Dogmatik kann, sofern sie Glaubens*wissenschaft* ist, nicht Glaubensbekenntniß, weder objectives (kirchliches), noch subjectives (des Dogmatikers), dabei nicht stehen bleiben, sondern muß zur Erkenntniß, zum *Wissen* des Glaubens, und zwar nicht bloß zu dem *positiven* Wissen seiner Uebereinstimmung mit der Lehre Christi und der Apostel, sondern auch zu dem *speculativen* Wissen oder der Erkenntniß seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft fortschreiten. Somit hat sie, was den vorliegenden Gegenstand, das natürliche und allgemeine religiöse Bewußtsein betrifft, die Wahrheit desselben zunächst aus den Quellen des positiven Glaubens zu beweisen, zu zeigen, daß dieser die theistische Gottesidee nicht allein voraussetzt, sondern auch als sein allgemeines Moment

ausdrücklich in sich aufnimmt. Wie sie aber mit dem bloß positiven Beweise des Glaubens ihrem Begriff und ihrer Aufgabe überhaupt noch nicht genügt, so könnte sie es damit am allerwenigsten hier; sie wird also zu dem speculativen Beweise, d. h. zu der Bewährung des religiösen Gottesbewußtseins aus der Vernunft, somit zu den sg. Beweisen für das Dasein Gottes fortschreiten.

Das ist nun alles vollkommen klar und unbestreitbar. Aber die Frage ist damit nicht völlig erledigt; die Schwierigkeit liegt etwas tiefer. Wenn die Dogmatik auch den zuletzt bezeichneten Beweis doch nur von ihrem Standpunkte aus und ihrem Princip gemäß — nach dem Princip der fides quaerens intellectum — führen kann, der betreffende Glaubenssatz aber eine Wahrheit enthält, die an sich eine bloße und reine Vernunftwahrheit ist; so scheint in Bezug auf sie auch nur das rein philosophische Erkenntnißverfahren zulässig zu sein und hier wenigstens der Dogmatik die speculative Aufgabe gänzlich zu entfallen. Steht der Dogmatik die Wahrheit der theistischen Gottesidee von vornherein unabänderlich fest, so sollte man wohl meinen, daß sie deren Inhalt höchstens „entwickeln," niemals aber von sich aus in der ihr eigenthümlichen, von der philosophischen verschiedenen Weise speculativ zu bewähren in der Lage sein könne. Denn was ihr zu diesem Behufe bei den eigentlichen Dogmen zu Statten kommt, der anerkannte Dualismus von Offenbarung und Vernunft, den sie zur Einheit aufheben, deren Uebereinstimmung sie zeigen und so die Wahrheit der Dogmen speculativ bewähren kann, das scheint hier ganz hinwegzufallen, oder doch nur eine factische Bedeutung zu haben, inwiefern der Glaube an Gott nicht bloß als eine Voraussetzung, sondern als integrirendes Moment des positiven Glaubensbekenntnisses thatsächlich auftritt. Die Frage ist also die: ob eine speculative Bewährung der Gottesidee nach der der Dogmatik eigenthümlichen Methode, und somit in wirklichem Unterschiede von der philosophischen möglich sei. Wir bejahen diese Frage und geben den Unterschied in dem beiderseitigen speculativen Verfahren zunächst dahin an: Für die Dogmatik

ist es nicht fraglich, ob Gott sei, ob die theistische Gottesidee wahr sei, sondern sie hat die Aufgabe, zu erkennen, daß sie es sei, d. h. die dafür sprechenden Vernunftgründe nachzuweisen und sie so dem denkenden Geiste zu bewähren. Für die Philosophie hingegen ist weder der Inhalt der Idee des Absoluten von vornherein (in dem bestimmten Sinne des religiösen Glaubens) gegeben, noch steht ihr die Wahrheit derselben (in irgend welchem Sinne) von vornherein fest; ihr Standpunkt ist insofern der der voraussetzungslosen, freien Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit. Durch die bloße Kraft des vernünftigen Denkens will sie nicht allein dieß, was die Idee des Absoluten ihrem wahren Inhalte nach enthält, ausfindig machen, sondern auch, daß dieser Inhalt der wahre sei, beweisen. — Nicht durch die Kraft des bloßen Denkens aber, sondern durch die des vernünftigen Denkens will sie ihre Aufgabe lösen, weil ihr dieselbe nur auf Grund der thatsächlichen Vernunft entsteht und entstehen kann. Ganz abgesehen jedoch von dem materiellen Moment, muß jede Erforschung der Wahrheit, um formell vernünftig zu sein, einmal davon ausgehen, daß der menschliche Geist die Wahrheit erkennt — denn sonst gäbe es gar keine Gewißheit, also auch kein Wissen [1] —, sodann davon, daß die Wahrheit etwas Objectives ist, weil sie nur so die Wahrheit ist. Diese letztere Voraussetzung hat darin ihren bestimmten Sinn, daß zwischen der Wahrheit und ihrer wissenden Erkenntniß als Product des subjectiven Geistes unterschieden und erkannt wird, daß das reflectirende und speculirende Denken, durch welches die philosophische Erkenntniß des Absoluten zu

1) Thom. summ. theol. I. qu. 2. art. 1: Veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse (hoc verum non esse); si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Dieß ist abstract; concreter drückt Trendelenburg (logische Untersuchungen, II. S. 342) denselben Gedanken aus: „Gäbe es keine Wahrheit in den Dingen, so widerspricht sich das Denken.“ Das Denken setzt die Wahrheit voraus; d. h. es kann sich selbst nicht setzen, ohne daß die Wahrheit zuvor gesetzt ist.

Stande kommt, auch in seiner rein objectiven Richtung und Eigenschaft, auch als schlechthin objectiv und von allem Subjectivem frei gedacht, nicht Quelle und Princip der Wahrheit, sondern nur Quelle und Princip ihrer wissenden Erkenntniß ist. Damit ist die unmittelbare Wahrnehmung (die sinnliche und vernünftige) als das eigentliche Princip der Wahrheit, das Denken aber davon abhängig und als bloß regulatives Princip gesetzt. Objective Erfahrung und objective Vernunft sind somit auch für die philosophische Erforschung der Wahrheit unumgängliche Voraussetzungen. Somit stehen sich Theologie und Philosophie wenigstens formell nicht diametral entgegen, und die theologische Erkenntnißweise des Absoluten, wie wir sie oben bezeichnet haben, hat ihren eigenthümlichen wissenschaftlichen Werth neben der philosophischen, die darauf keinen ausschließlichen Anspruch zu machen berechtigt ist, insofern auch ihr Erkenntnißverfahren kein absolut voraussetzungsloses ist. — Indem die Dogmatik zu den Beweisen für das Dasein Gottes schreitet, setzt sie die Idee Gottes (im Sinne des religiösen Bewußtseins) und ihre Wahrheit voraus und sucht zu erkennen, was die denkende Vernunft für die Erkenntniß derselben und ihre Bewährung zu leisten vermöge. So kommt in ihr nicht *die* Philosophie, sondern eine *bestimmte*, die theistische Philosophie zur Anwendung und zum Vollzug. Daß diese Philosophie die wahre, *die* Philosophie sei, kann sie nicht beweisen, eben weil sie nicht Philosophie, sondern Dogmatik ist; aber sie gilt ihr als *die* Philosophie, die allein wahre Vernunftwissenschaft, weil und sofern sie allein das Mittel ist, die Glaubenswahrheit — die als die absolute vorausgesetzt ist — zu bewähren. Indem sie sich aber solchermaßen ins Verhältniß zur Philosophie setzt, so heißt dieß doch wahrlich nicht, dieser Befehle ertheilen, d. i. sie in ihrem eigenen selbständigen Bestande negiren. Die Philosophie ihrerseits geht nicht von jenem bestimmten Inhalt der Idee des Absoluten, noch von der Wahrheit desselben aus; diese ist ihr ein Problem, keine feste Voraussetzung. Hat nun zwar auch sie von einem Gegebenen, von einem objectiven, dem Denken

vorausgehenden und von ihm unabhängigen Grunde der Wahrheit auszugehen, weil mit lauter unbekannten Größen nicht zu rechnen, d. h. weil der Versuch rein a priori, durch bloßes Denken die Wahrheit herauszubringen, ein unvernünftiger, willkührlicher, eine prekäre Voraussetzung ist, durch die ihre Voraussetzungslosigkeit vielmehr umgestoßen, als ins Werk gesetzt wird: so setzt sie doch nicht die religiöse Gottesidee voraus, geht nicht in dieser bestimmten Richtung vor, weist das Absolute in einem andern, namentlich dem pantheistischen Sinne nicht von vornherein ab. Sie muß den Sinn desselben erst finden, und wenn sie bei ihr als Endergebniß der Erforschung der Wahrheit anlangt, so geschieht dieß nur nach Ueberwindung einerseits des Dualismus, andrerseits den Monismus. Damit glauben wir die Schwierigkeit, ob die Dogmatik sich mit Beweisen für das Dasein Gottes zu beschäftigen habe, auch in ihrem tiefern Grunde gelöst zu haben.

In einer eigenthümlichen, von den Bedenken Liebermann's und der katholischen Theologen überhaupt ganz verschiedenen Weise lehnen Schleiermacher und seine Anhänger die Beweise für das Dasein Gottes in der Dogmatik ab. Ihre Opposition stützt sich nicht auf den eigenthümlichen Begriff der Dogmatik, sondern auf einen ihnen eigenthümlichen Begriff der Religion und des Glaubens überhaupt. Sie statuiren einen Gegensatz zwischen der Religion als subjectivem Glauben und der Philosophie als objectivem Wissen, ein Gegensatz, der in der Consequenz des protestantischen Bibelstandpunkts gegenüber dem kirchlichen Dogma liegt, und in bemerkenswerther Weise gleich in dem ersten dogmatischen Versuche des Protestantismus sich kundgab [1]). Um seiner Ansicht Raum zu verschaffen, stellt Schleiermacher die Behauptung auf, das in der katholischen Theologie hergebrachte Verfahren, Beweise für das Dasein Gottes in die Dogmatik (Glaubenslehre) aufzunehmen, beruhe auf der aus

1) In der ersten Ausgabe der Melanchthon'schen Loci. S. Geschichte der Dogmatik S. 471 ff.

dem patristischen Zeitalter herrührenden Verwechslung von Philosophie und Dogmatik [1]). Zum Beweise für diese Behauptung wird auf den bekannten Ausspruch Augustins [2]), non aliam esse philosophiam, i. e. sapientiae studium, et aliam religionem hingewiesen, ein Ausspruch, der nichts anderes als die wesentliche Uebereinstimmung der Philosophie mit der Religion anzeigen will. Eine Vermischung oder Verwechslung beider ist dem Geiste Augustins und dem kirchlichen Geiste von Anfang an durchaus fremd, wie die Geschichte der Dogmatik auf jeder Seite beweist. Aber allerdings setzt Augustin, indem er die wesentliche Uebereinstimmung der (wahren) Philosophie mit der Religion behauptet, den religiösen Glauben, das religiöse Gottesbewußtsein als ein objectives Wissen voraus. Von dieser Voraussetzung geht auch die katholische Dogmatik aus, und sie ist es, auf der das Verfahren, in der Dogmatik sich um Beweise für das Dasein Gottes umzusehen, zuletzt beruht. Eben weil das religiöse Bewußtsein kein bloß subjectives Gefühl, wie Schleiermacher will, sondern ein objectives Wissen ist, aber ein unmittelbares und subjectiv praktisches, kann und muß der Versuch gemacht werden, dasselbe zu vermitteln und rein objectiv zu bewähren. So will es die fides quaerens intellectum.

Die Dogmatik, behauptet Schleiermacher [3]), müsse überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben voraussetzen, und habe also auch, was das Gottesbewußtsein im Allgemeinen betrifft, nicht erst die Anerkennung desselben zu bewirken; die Glaubenslehre sei nur für diejenigen, welche die innere, unmittelbare

1) Schleiermacher, der christliche Glaube I. §. 33. S. 192.

2) De vera relig. c. 8.

3) A. a. O. S. 191. Ebenso Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der ev. luth. Kirche. II. S. 21): „Die Dogmatik setzt die Frömmigkeit als Gegenstand ihrer Darstellung voraus. Wo das religiöse Bewußtsein fehlte, oder noch gezweifelt würde, ob es Wahrheit habe und nicht vielleicht eine Täuschung sei, da könnte überhaupt von einer Dogmatik nicht die Rede sein. Deßhalb wird sie sich der ausführlichern und genauern (vielmehr: jeder) Darstellung jener Beweise enthalten und selbige der Religionsphilosophie überlassen dürfen."

Gewißheit von Gott haben, und es könnten deßhalb die Beweise für das Dasein Gottes nie ein Bestandtheil der Glaubenslehre sein. Freilich setzt die Dogmatik das Dogma und seine Wahrheit, also namentlich auch die Wahrheit des allgemeinen religiösen Bewußtseins, sie setzt in diesem objectiven Sinne den Glauben voraus, und unterscheidet sich dadurch von der Philosophie, die eine solche Voraussetzung nicht kennt. Aber schon dieß, daß die Dogmatik den Glauben (das Dogma) voraussetzt, weist darauf hin, daß sie in Bezug auf ihn etwas setzen will, daß sie in der Erkenntniß des Glaubens, in der Vermittlung des unmittelbar Wahren, kurz in der wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung des Glaubens ihre Aufgabe erkennt. Sie setzt nicht den subjectiven Glauben, die Frömmigkeit des Individuums voraus, als ob sie gerade für solche, welche persönlich glauben und im Interesse, zur Beförderung dieses Glaubens aufgestellt oder geschrieben würde. Sie ist nicht die Predigt des Evangeliums, welche unter der befruchtenden Einwirkung des göttlichen Geistes den Menschen zum Glauben bewegen oder darin erhalten und stärken soll. Sie steht überhaupt nicht im Dienste des subjectiv christlichen, sondern in dem des objectiv christlichen oder kirchlichen Glaubens, dessen Inhalt sie dem denkenden Geiste bewähren, in der Form der wissenschaftlichen Erkenntniß darbieten will. Nichts kann daher verschrobener sein, als die Behauptung: wo das religiöse Bewußtsein fehle oder noch gezweifelt werde, ob es Wahrheit habe, da könne von einer Dogmatik nicht die Rede sein! Schon der Name sollte solchen Irrthum verhüten. Die Dogmatik setzt das Dogma, nicht subjectiven Glauben oder persönliche Frömmigkeit voraus. — Nicht eine Verwechslung also der Dogmatik mit der Philosophie hat die Beweise für das Dasein Gottes in die erstere eingeführt, sondern die Verwechslung des objectiven Glaubens, des Dogma mit der subjectiven Gläubigkeit oder persönlichen Frömmigkeit hat die Opposition dagegen erzeugt.

2. Die Beweise des Daseins Gottes im Besondern.

§. 33.

Die patristischen Beweise.

Die Reflexion auf das Gottesbewußtsein — den Glauben — zu dem Zwecke, sich der innern Gründe seiner Wahrheit bewußt zu werden, beziehungsweise dieselben nachzuweisen, findet sich natürlich auch bei den Vätern.

Ihre Beweise für das Dasein Gottes stellen sich aber sämmtlich als Offenbarungsbeweise dar, d. h. als Hinweisungen auf das Offenbarsein Gottes in seinen Werken, im Geiste und der äußern Natur[1]). Dabei verkennen sie nicht, lehren es vielmehr ausdrücklich, daß die Wirksamkeit oder Beweiskraft derselben von dem innern lebendigen göttlichen Sinne im Menschen abhängig sei. So sind sie weit entfernt von der Prätension, die Wahrheit der Gottesidee rein objectiv und stricte demonstriren zu wollen. Wie schon angeführt (S. 544) erwiedert Theophilus die Forderung des Heiden, ihm seinen Gott zu zeigen, d. i. die Wahrheit seines Gottesbewußtseins zu beweisen, mit der Gegenforderung, ihm den Menschen, den wahren, wirklich vernünftigen Menschen zu zeigen. Was heißt das anders, als die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes, wie es das Christenthum in Uebereinstimmung mit der reinen Vernunft lehrt, ist in ihrem tiefsten und letzten Grunde ein unmittelbares Wissen und Gewißsein des Geistes, das man keinem infundiren oder durch ein anderes Mittel, etwa durch Ratiociniren, ersetzen kann? Damit hat Theophilus den Gedanken aller Väter ausgesprochen. Denn sie alle lehren, Gott könne mit dem sinnlichen Auge nicht gesehen, demselben nicht gezeigt werden; denn er ist jenseits der Welt und wohnt in einem unzugänglichen Lichte. Aber er ist durch Vernunft erkennbar; denn er hat die Welt erschaffen und so

1) Woran sie dann unmittelbar die Offenbarung Gottes durch sein Wort anreihen. Vgl. besonders Athanasius contr. gent. orat. 1.

kann aus ihr seine Majestät erkannt werden [1]). „Denn gleich wie die Seele im Menschen sich der unmittelbaren Anschauung und Erkenntniß entzieht, aber aus der Bewegung des Körpers (dessen bewegendes Princip sie ist) erkannt wird; so läßt sich auch Gott mit menschlichen Augen nicht sehen (schauen), wohl aber aus seinen Werken und seiner Providenz erkennen" [2]), d. h. also mittelst des Schlußes von der Wirkung auf die Ursache von seinem Dasein sich Gewißheit verschaffen. Theophilus erläutert dieß durch Beispiele. Wenn Jemand ein ausgerüstetes Schiff auf dem Meere daher kommen und dem Ufer zusteuern sieht, so wird er ohne Zweifel denken, es sei ein Steuermann auf demselben, von dem es geleitet wird. So muß man auch auf Gott, als den Lenker aller Dinge schließen, wiewohl er mit den Augen des Fleisches (ja auch mit dem Auge des Geistes) nicht gesehen wird, weil er an keinem Orte ist (ἀχώρητος) [3]). So glaubt

---

1) Theophil. ad Autol. I, 4. Vgl. Tatian. contr. graec. c. 4 und die Stelle aus Irenäus ob. S. 547.

2) Cap. 5. Den ähnlichen Gedanken Xenophons citirt Clemens Alex. (cohort. c. 46) und Cyrillus Alex. (contr. Julian. lib. I. p. 32). Vgl. Athanas. contr. gent. c. 34. Minut. Felix Octav. c. 32: Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere? Basilius hom. in illud, attende tibi ipsi n. 7: ἀόρατον εἶναι τὸν θεὸν πίστευε, τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἐννοήσας, ἐπειδὴ καὶ αὐτὴ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἄληπτός ἐστιν. Sarkastisch führt ihn Augustin aus in Psalm. 73. n. 25: Non video, inquit; quid crediturus sum? Anima enim tua videtur, ut opinor! Stulte! corpus tuum videtur; animam tuam quis videt? Cum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Miratur quia dixi, si corpus tantum videtur, quare non sepeliris? Et respondet, sapit enim ad hoc: Quia vivo. Unde scio quia vivis, cujus animam non video? unde scio? Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem!

3) Vgl. lib. II. c. 22: In dieser ganzen Argumentation des Theophilus, so wie nicht weniger auch bei andern Vätern fließen zwei Gedanken in einander: 1) Gott kann mit dem leiblichen Auge nicht gesehen werden, weil er nicht wie ein einzelnes Ding im Raume, sondern über allen Raum

man an das Dasein eines Königs, wiewohl er nicht von allen gesehen, sondern aus seinen Gesetzen, Verordnungen, überhaupt aus seiner Herrschaft erkannnt wird. Und Gott willst du nicht aus seinen Werken und seiner Wirksamkeit erkennen? Während aber die Natur in ihrer Wesenheit und Güte unverändert bleibt, wie sie aus der Hand Gottes gekommen, und die Züge ihres Schöpfers somit stets in der gleichen Frische und Reinheit reflectirt; so ist dagegen der Geist des Menschen in dessen eigener Hand und kann von ihm verunstaltet werden, so daß er wie ein getrübter oder uneben geschliffener Spiegel sich verhält, der die Gegenstände gar nicht mehr, oder nicht mehr correct, sondern verzerrt reflectirt. Der Polytheismus des Heidenthums ist ein solches Zerrbild der dem Geiste angebornen Gottesidee.

So erscheint die Betrachtung der Welt als das Mittel, die mit einem subjectiven Element durchwebte Gottesidee des Geistes objectiv zu bewähren, und als der Weg, den in sich verkehrten Geist zurecht zu setzen und zu sich selbst zurückzubringen. In diesem schlichten Sinne tragen die Väter ihre auf die Weltbetrachtung gestützten (aposteriorischen) Beweise für das Dasein Gottes vor. Am häufigsten bedienen sie sich des sg. physikotheologischen Arguments, d. h. sie schließen aus der Ordnung und Harmonie der Welt, aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung auf das Dasein Gottes als des höchsten Verstandes und gütigsten Wesens. „Die scheinen mir, sagt Minucius Felix[1]), weder Verstand noch Vernunft, ja nicht einmal Augen zu haben, welche diesen ganzen Schmuck der Welt[2]) nicht durch göttliche Vernunft hervorgebracht,

---

hinaus, d. h. Geist ist; 2) Gott kann überhaupt nicht gesehen, nicht wie er an sich selbst ist, geschaut (adäquat und vollkommen begriffen), sondern nur aus seinen Werken (durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache) analogisch erkannt werden.

1) Octav. c. 17.

2) Wovon sie im Griechischen ihren Namen (*κόσμος*) hat. **Origenes** de princip. lib. I. c. 1. n. 6: Quia ergo mens nostra ipsum per seipsam Deum sicut est non potest intueri, ex *pulchritudine operum* et *decore*

sondern zufällig und blindlings (frustis quibusdam temere cohaerentibus conglobatum) entstanden wissen wollen. Denn was ist so augenfällig und offenbar bei Betrachtung dessen, was am Himmel oben und auf der Erde unten ist und vorgeht, als daß ein Wesen mit dem höchsten Verstande da sei, durch welches jede Creatur begeistet, bewegt, genährt und regiert wird? Betrachte nur den Himmel, wie unermeßlich weit er ausgedehnt, in welch' rasche Bewegung er gesetzt, oder wie er in der Nacht mit Sternen gezeichnet, am Tage durch die Sonne erhellt ist, und du erkennst sogleich die wunderbare göttliche Ordnung des höchsten Lenkers. Betrachte das Jahr, wie es durch den Umlauf der Sonne gemacht wird, den Monat, wie ihn der Mond herumbringt in Wachsthum und Abnahme. Und was soll ich sagen von dem immer wiederkehrenden Wechsel von Tag und Nacht, damit wir unsre Kräfte jetzt durch Arbeit stählen, jetzt durch Ruhe wiederherstellen? Den Astrologen mag das Weitere zu sagen überlassen bleiben, was in Betreff der Gestirne insbesondere gilt, daß sie theils den Gang der Schifffahrt regeln, theils die Zeit der Aussaat und Ernte bestimmen: lauter Dinge, die zu ihrer Hervorbringung und Ordnung den höchsten Meister und die vollkommenste Vernunft erforderten, wie sie auch nicht ohne den eifrigsten Vernunftgebrauch wahrgenommen, erkannt und durchschaut werden können. Oder bezeugt nicht der festgeordnete Wechsel der Jahreszeiten und Früchte Gott als Urheber und Vater? Der Frühling mit seinen Blumen und Blüthen, der Sommer mit seinen Ernten, des Herbstes angenehme Reife und die gleich nothwendige Olive des Winters: diese schöne Ordnung müßte sogleich in sich selbst zerfallen, wenn sie nicht durch die höchste Vernunft aufrecht erhalten würde u. s. f."

---

creaturarum parentem universitatis intelligit. Tertullianus Apolog. c. 17: Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit de nihilo expressit in ornamentum majestatis suae, unde et Graeci nomen mundo *ΚΟΣΜΟΝ* accommodaverunt. Vgl. adv. Marc. lib. I. c. 13.

Es ist ein Beweis der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, bemerkt Athanasius[1]), daß er, da sein Wesen (an sich) unsichtbar und dem geschaffenen Geiste unerreichbar ist, die Welt durch sein Wort also einrichtete, daß ihn der Mensch aus seinen Werken zu erkennen vermag. Denn oft wird der Meister, wenn er auch nicht gesehen wird, aus den Werken erkannt. Wie man von dem Bildhauer Phidias erzählt, daß seine Werke ihn kenntlich machen durch ihre Symmetrie und das richtige Verhältniß der Theile zu einander; so soll auch der Schöpfer der Welt aus der Ordnung derselben erkannt werden, wenn er gleich mit dem leiblichen Auge nicht gesehen wird (Röm. 1, 20. Apg. 14, 14). „Denn wer sieht den Himmelskreis und den Lauf der Sonne und des Mondes, sowie die Stellungen und Kreisbewegungen der übrigen Gestirne, wie sie zwar verschieden und sich entgegengesetzt sind, aber bei all' dieser Verschiedenheit die gleiche Ordnung von allen zumal eingehalten wird, — und denkt nicht bei sich, daß nicht sie selber sich also in Ordnung aufstellen und erhalten, sondern ein anderer ihr Schöpfer ist? Wer sieht die Sonne täglich aufgehen und den Mond bei Nacht scheinen, diesen abnehmen und voll werden nach einer unveränderlich gleichen Zahl von Tagen, und von den Gestirnen einige ihren Lauf mannigfach ändern (die Planeten), andere denselben ohne Abirrung (*ἀπλανῶς*) beibehalten (die Fixsterne), — und kommt nicht auf den Gedanken, daß es nur der Schöpfer sein kann, der sie regiert[2])?" — Wer sieht entgegengesetzte

---

1) Contr. gent. c. 34.

2) Athanasius contr. gent. c. 35: *Τίς γὰρ ὁρῶν τὸν οὐρανοῦ κύκλον καὶ τὸν δρόμον ἡλίου καὶ σελήνης, καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τὰς θέσεις καὶ τὰς περιπολήσεις, ἐναντίας μὲν καὶ διαφόρους γιγνομένας, ἐν δὲ τῇ διαφορᾷ ὁμοίαν τὴν τάξιν παρὰ πάντων ὁμοῦ σωζομένην, οὐκ ἐνθυμεῖται ὅτι οὐκ αὐτὰ ἑαυτὰ, ἀλλ' ἕτερός ἐστιν ὁ διακοσμῶν αὐτὰ ποιητής; τίς δὲ ὁρῶν ἥλιον μὲν ἀνατέλλοντα καθ' ἡμέραν, σελήνην δὲ φαίνουσαν κατὰ νύκτα καὶ φθίνουσαν, καὶ πληρουμένην ἀπαραλλάκτως κατὰ τὸν τῶν ἡμερῶν ἶσον πάντως ἀριθμὸν, καὶ τῶν ἄστρων τὰ μὲν διατρέχοντα καὶ ποικίλως ἐναλλάττοντα τοὺς δρόμους, τὰ δὲ ἀπλανῶς κινούμενα· οὐκ ἂν ἔννοιαν λάβοι, ὅτι πάντως ἐστὶν ὁ κυβερνῶν αὐτὰ δημιουργός;*

Naturen mit einander verbunden und eine zusammenstimmende Harmonie darstellen, z. B. Warmes mit Kaltem, Trockenes mit Nassem, so daß sie sich nicht allein nicht widerstreben oder gegenseitig aufheben, sondern vielmehr zu einem organischen Ganzen zusammenschließen, — und denkt nicht bei sich, es sei ein anderer, der sie also verbunden hat [1])?" Alle die sich entgegengesetzten Naturen und Potenzen in der Welt würden, wenn sie nicht durch eine höhere Macht verbunden und durch die starke Hand derselben zusammengehalten wären, sich gegenseitig stören, auflösen, verdrängen, und statt der Ordnung herrschte Unordnung, statt des *κόσμος* eine *ἀκοσμία* [2]). Deßhalb da im Universum nicht Unordnung, sondern Ordnung herrscht, nicht Maaßlosigkeit, sondern Gleichmaaß, nicht *ἀκοσμία*, sondern *κόσμος* und eine durchgängige Harmonie in ihm, können wir nicht umhin, einen Herrn uns zu denken, der dies All also geordnet und in Harmonie gesetzt hat. Schließen wir doch auch, wenn wir eine Stadt sehen, die aus verschiedenen Menschen besteht, kleinen und großen, reichen und armen, alten und jungen, Männern und Weibern, und so geordnet finden, daß diese Verschiedenheiten nicht in Gegensätze und Widersprüche ausschlagen, also die Reichen nicht gegen die Armen u. s. f. auftreten, vielmehr alle zusammen gleiches Recht genießen — schließen wir da doch auch auf das Dasein eines Herrschers, auch wenn wir ihn nicht sehen. Denn gleichwie die Unordnung das Kennzeichen der Anarchie ist, so ist die Ordnung ein Zeugniß für das Dasein eines obersten Lenkers [3]). — Die Ordnung und Harmonie der Welt beweist aber nicht bloß, daß Gott ist und ihr Lenker ist, sondern auch,

---

1) **Athanasius contr. gent.** c. 36: *Τίς ὁρῶν τὰ ἐναντία τῇ φύσει συνημμένα, καὶ σύμφωνον ἔχοντα τὴν ἁρμονίαν, οἷον τίς ἰδὼν πῦρ ψυχρῷ, καὶ ξηρὸν ὑγρῷ κεκραμμένον, καὶ ταῦτα μὴ ἀντιστατοῦντα πρὸς ἄλληλα, ἀλλ' ἓν ἀποτελοῦντα ὡς ἐξ ἑνὸς τὸ σῶμα, οὐκ ἂν ἐνθυμηθείη ἔξωθεν εἶναι τούτων τὸν ταῦτα συνάψαντα;*

2) **Athanasius contr. gent.** c. 37.

3) **Athanasius contr. gent.** c. 38: *ἡ μὲν γὰρ ἀταξία ἀναρχίας ἐστὶ γνώρισμα. ἡ δὲ τάξις τὸν ἡγεμονεύοντα δείκνυσι.*

daß er nur **Einer** sein kann[1]), eine Ausführung, die uns hier nicht weiter angeht.

Daß Gott ist und die schaffende und erhaltende Ursache von allem ist, das lehrt uns, nach **Gregor** von **Nazianz**, sowohl das Auge, als auch das natürliche Gesetz: jenes, wenn es sich auf die sinnenfälligen Dinge heftet, wie sie schön geordnet feststehen und fortschreiten, und so zu sagen unbeweglich bewegt und getragen sind; dieses, wenn es von den sinnenfälligen wohlgeordneten Dingen auf den Urheber derselben den Schluß zieht (*συλλογιζόμενος*). Denn wie sollte dieses All sein und bestehen, wenn es Gott nicht hervorgebracht hätte und erhielte[2])? Das was Gregor das natürliche Gesetz nennt, ist nichts anders als die **denkende Vernunft** des Menschen. So führt uns — sagt er ausdrücklich am Schluß einer Reihe ähnlicher Gedanken, wie sie bei Athanasius vorkommen — die aus Gott stammende, Allen angeborene Vernunft, das ursprüngliche Gesetz in uns, von den sinnenfälligen Dingen aus zu Gott[3]). Also nicht bloß

---

1) **Athanasius** contr. gent. l. c. Nach Anführung des Gleichnisses von der Zusammenstimmung der Glieder des menschlichen Körpers, die uns auf das unsichtbare Dasein der Seele als des leitenden Princips führt, schließt Athanasius: *οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ, τὸν τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη θεὸν, καὶ τοῦτον ἕνα καὶ οὐ πολλούς. καὶ ἡ τάξις δὲ αὕτη, τῆς διακοσμήσεως, καὶ ἡ τῶν πάντων μεθ' ὁμονοίας ἁρμονία, οὐ πολλούς, ἀλλ' ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον.*

2) **Gregorius Naz.** Orat. XXVIII n. 6. Gregor führt hierauf dieses Gleichniß aus: *Οὐδὲ γὰρ κιθάραν τις ὁρῶν κάλλιστα ἠσκημένην, καὶ τὴν ταύτην εὐαρμοστίαν καὶ εὐταξίαν, ἢ τῆς κιθαῤῥῳδίας αὐτῆς ἀκούων, ἄλλο τι ἢ τὸν τῆς κιθάρας δημιουργὸν, καὶ τὸν κιθαρῳδὸν ἐννοήσει, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀναδραμεῖται τῇ διανοίᾳ, κἂν ἀγνοῶν τύχῃ ταῖς ὄψεσιν· οὕτω καὶ ἡμῖν τὸ ποιητικὸν δῆλον, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τηροῦν τὰ πεποιημένα, κἂν μὴ διανοίᾳ περιλαμβάνηται.*

3) **Gregorius Naz.** Orat. XXVIII. n. 16: *Οὕτως ὁ ἐκ Θεου λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος, καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος, ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων.* Vgl. Constit. Apost. lib. VIII. c. 12 (bei Galland. Biblioth. Patr. Tom. III. p. 213): *νόμον δέδωκας αὐτῷ (ἀνθρώπῳ) ἔμφυτον, ὅπως οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογνωσίας.*

das Denken als solches, sondern das vernünftige, mit der unsrer Vernunft einwohnenden Gottesidee erfüllte Denken ist es, das uns von dem Sinnenfälligen aus zu Gott führt. Kurz aber treffend gibt Gregor von Nyssa die den Vätern geläufigste Art das Dasein Gottes zu beweisen in den Worten an: wer läugnet, daß Gott sei, der ist durch die kunstvolle und weise Einrichtung der Dinge in der Welt zu dem Geständniß zu bringen, es gebe eine in diesen sich offenbarende, über das All erhabene Macht [1]).

Der Schluß von der kunstvollen und zweckmäßigen Einrichtung der Welt im Ganzen und Einzelnen auf Gott als ihren nach Absicht und Berechnung thätigen Urheber und Erhalter, d. h. der physikotheologische Beweis ist zwar als der klarste und überzeugungsvollste auch der am frühesten und häufigsten bei den Vätern vorkommende; aber er ist nicht der einzige, dessen sie sich bedienen. Schon in dem bisher Angeführten finden sich vereinzelte Spuren des kosmologischen Beweises. Bei Gregor von Nazianz tritt der letztere schon deutlicher hervor. Nachdem er auf die Ordnung in der Welt, auf die Verbindung und Trennung und zusammenstimmende Thätigkeit der Dinge hingewiesen, fährt er also fort [2]): „denn den lobe ich, obgleich er ein fremder ist (Plato), der gesagt hat: was

1) **Gregorius Nyss.** Orat. catech. praef. Denselben Gedanken in verschiedenen Ausführungen findet man auch bei den Lateinern; vgl. **Tertullianus** ad. Marc. lib. I. c. 13. **Lactantius** Instit. lib. II. c. 8 de ira Dei c. 10. **Augustinus** Confess. lib. X. c. 6. in Psalm. 144. n. 13. de civit. Dei lib. VIII. c. 6. lib. XI. c. 4.

2) Orat. XXVIII. n. 16: *Ἐπαινῶ γὰρ τὸν εἰρηκότα, κἂν ἀλλότριος ᾖ· τί τὸ ταῦτα κεκινηκὸς, καὶ ἄγον τὴν ἄληκτον φορὰν καὶ ἀκώλυτον; ἆρ᾽ οὐχ ὁ τεχνίτης τούτων, καὶ πᾶσι λόγον ἐνθεὶς, καθ᾽ ὃν τὸ πᾶν φέρεταί τε καὶ διεξάγεται; τίς δὲ ὁ τεχνίτης τούτων; ἆρ᾽ οὐχ ὁ πεποιηκὼς ταῦτα, καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγών; οὐ γὰρ δὴ τῷ αὐτομάτῳ δοτέον τοσαύτην δύναμιν. ἔστω γὰρ τὸ γενέσθαι τοῦ αὐτομάτου, τίνος τὸ τάξαι; καὶ τοῦτο, εἰ δοκεῖ, δῶμεν. τίνος τὸ τηρῆσαι καὶ φυλάξαι καθ᾽ οὓς πρῶτον ὑπέστη λόγους; ἑτέρου τινὸς, ἢ τοῦ αὐτομάτου; ἑτέρου δηλαδὴ παρὰ τὸ αὐτόματον. τοῦτο δὲ τί ποτε ἄλλο πλὴν Θεός;*

setzt die Dinge in Bewegung und erhält sie in unaufhörlichem, ungehindertem Laufe? Sollte dies nicht der Werkmeister dieser Dinge sein, und der, welcher allen das Gesetz eingegeben, nach welchem das All bewegt und regiert wird, der Schöpfer, welcher alles in's Sein gerufen hat? Denn dem Zufall kann man eine solche Kraft nicht beimessen. Gesetzt aber auch, das Werden der Dinge sei zufällig; wem gehört das Geordnetsein derselben? Und wenn wir auch dieß dem Zufall noch überlassen wollen, wem gehört die Erhaltung der Gesetze, nach denen die Dinge ursprünglich ins Dasein gerufen wurden, dem Zufall, oder einem andern? Einem andern offenbar als dem Zufall. Dieß andre aber was wird es sein können als Gott? Daß die Ursache des Seins und der Bewegung nicht in den Dingen selbst gefunden werden könne, führt Lactantius [1]) aus, und daß ein regressus von Wirkung und Ursache in infinitum nicht anzunehmen sei, zeigt Diodor von Tarsus [2]).

Das Aufsteigen des Geistes von dem Endlichen zu dem absoluten Sein kann der Natur der Sache nach, wegen der Mannigfaltigkeit der Bestimmungen des Endlichen, auf mehrfache

---

1) Insit. lib. II. c. 8 (p. 160): Sed probabile est, inquit (Cicero), materiam rerum habere et habuisse semper naturam suam et vim. Quam vim potuit habere, nullo dante? quam naturam, nullo generante? Si habuit vim, ab aliquo eam sumsit. A quo autem sumere, nisi a Deo, potuit? Porro si habuit naturam, (quae utique a nascendo dicitur,) nata est. A quo autem, nisi a Deo, potuit procreari? Natura enim, qua dicitis orta esse omnia, si consilium non habet, efficere nihil potest. Si autem generandi et faciendi potens est, habet ergo consilium, et propterea Deus sit necesse est. Nec alio nomine appellari potest ea vis, in qua inest et providentia excogitandi et solertia potestasque faciendi. Melius igitur Seneca, omnium Stoicorum acutissimus, qui vidit, nil aliud esse naturam, quam Deum. Ergo, inquit, Deum non laudabimus, cui naturalis est virtus? nec illam didicit ex ullo. Imo laudabimus. Quamvis enim naturalis illa sit, sibi illam dedit: quoniam Deus ipsa natura est. Cum igitur ortum rerum tribuis naturae, ac detrahis Deo, in eodem luto haesitans versuram solvis. A quo enim fieri mundum negas, ab eodem plane fieri, mutato nomine, confiteris.

2) Bei Photius (Biblioth. cod. 223. p. 209 ed. Becker).

Weise vollzogen werden. Am abstractesten lautet die kosmologische Induction, wenn nur erst ganz unbestimmt und überhaupt die Ursache, der Grund zu dem endlichen Sein, der Beweger zu dem Bewegten gesucht wird. Concreter ist der Schluß von dem zufälligen Sein auf ein nothwendiges, von dem veränderlichen auf ein unveränderliches, von dem gemessenen, d. h. mehr und weniger vollkommnen Sein auf das unendliche, absolut vollkommnene Sein[1]), oder von dem endlichen Gute auf das absolut Gute[2]). Kosmologisch, nicht ontologisch ist ferner das Räsonnement Augustins, wenn er Sein, Leben und Denken als die Stufenleiter des Seienden, und sofort das Denken selbst wieder als sinnliches, verständiges und vernünftiges unterscheidend, das letztere als die höchste Stufe

1) Augustin. de civit. dei VIII. c. 6: Quod autem recipit majus et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt, non esse in iis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent. Ita quod notum est Dei, ipse manifestavit eis, cum ab eis invisibilia ejus, per ea quae facta sunt intellecta conspecta sunt; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas: a quo etiam visibilia et temporalia cuncta creata sunt.

2) Augustin. in Psm. 26. enarrat. 2. n. 8: Desiderabitis quoddam bonum. Quale bonum? Omnis boni bonum, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit ipsum bonum. Dicitur enim bonus homo, et bonus ager, et bona domus, et bonum animal, et bona arbor, et bonum corpus et bona anima: adjunxisti, quoties dixisti, Bonum. Est bonum simplex, ipsum bonum quo cuncta sunt bona, ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona: ipsa est delectatio Domini; hanc contemplabimur. Jam videte, fratres, si nos delectant bona ista quae appellantur bona, si nos delectant bona quae non sunt per se bona, omnia enim mutabilia non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incommutabilis boni, aeterni, semper eodem modo manentis? Quandoquidem ista, quae dicuntur bona, nullo pacto nos delectarent, nisi essent bona; nec alio pacto essent bona, nisi ab illo essent qui simpliciter bonus est.

des endlichen Seins bestimmt, und dann, da alles Denken seinem Begriffe nach ein es Normirendes, die Wahrheit, voraussetze, den Schluß zieht, daß die Wahrheit das Höchste sei, und daß sie also Gott sei, oder wenn es noch ein Höheres gebe, dann dieses Gott sei [1]). Der Gedanke also ist, daß das Denken immer auf den Begriff eines höchsten Wesens führe, d. h. zu dem Begriff Gott. Den Schritt hat aber Augustin noch nicht gewagt, von dem Begriffe des denkbar Höchsten aus dessen objective Realität zu beweisen, d. h. zu zeigen, daß das dem Begriff des denkbar Höchsten immanente Denken seine Realität unmittelbar selbst beweise.

Die Kirchenväter weisen ferner, um die Wahrheit des Gottesglaubens zu zeigen, auf den consensus gentium hin. Dieß ist der sg. historische Beweis. So hält Lactantius den Gottesglauben aller Völker dem Zweifler Protagoras und dem Gottesläugner Diagoras entgegen und erblickt darin, in diesem Zeugniß der objectiven Vernunft, das Zeugniß der Wahrheit [2]); Clemens von Alexandrien aber findet darin die Bestätigung des Angeborenseins der Gottesidee [3]).

Die Hinweisung auf die unmittelbare Gottesidee, auf ihre intellectuelle oder ihre praktische Seite, kann offenbar nicht als Beweis für das Dasein Gottes gelten; denn der Beweis ist seinem Wesen nach Vermittlung. Wenn es daher z. B. in den apostolischen Constitutionen heißt [4]): „Du hast dem Menschen ein angebornes Gesetz gegeben, damit er von Haus aus (οἴκοθεν), in sich selber den Samen der Gotteserkenntniß besäße," so wird dieses Wissen von Gott dem durch reflectirende Weltbetrachtung

---

1) De lib. arbit. lib. II. c. 3—15. Am Schluße sagt Augustin: sive ergo (deus) illud sit, sive non sit, deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta. Vgl. Boeth. de consol. philos. III, 10.

2) Cicero de nat. deor. lib. I. c. 17: De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Vgl. lib. II. c. 2.

3) Strom. V. p. 612.

4) Lib. II. c. 12. (Galland. biblioth. Tom. III. p. 213.)

erlangten gegenübergestellt und als das unmittelbare von dem vermittelten unterschieden[1]). So betrachtet auch Chrysostomus die in unsern Geist und in unser Gewissen geschriebene Gottesidee als den unmittelbaren Zeugen von Gott, dem wir Glauben schenken sollen, und setzt diesem Glauben die reflectirende Weltbetrachtung an die Seite, durch die wir so viele deutliche Spuren (δείγματα) der göttlichen Providenz entdecken und auf eine Wolke von Beweisen (νίφαδας ἀποδείξεων) stoßen, daß ein Zweifel an dem Dasein Gottes nicht aufkommen könne[2]). Gott hat nach ihm dem Menschen zugleich mit seiner Erschaffung (seiner Natur) in dem innerlichen Gesetz (Sittengesetz) einen Lehrer gegeben und denselben unsern Gedanken (λογισμοῖς) vorgesetzt als Führer und Leiter derselben, wie der Steuermann dem Schiffe, der Zügelführer dem Pferde zur Leitung und Beherrschung vorgesetzt ist[3]). Deutlicher läßt sich die Abhängigkeit der durch Weltbetrachtung vermittelten Gotteserkenntniß von der unmittelbaren Gottesidee nicht aussprechen. Wenn daher in solchen Hinweisungen auf das praktische Moment der Gottesidee der sg. moralische Beweis für das Dasein Gottes gefunden werden wollte[4]); so beruht dieß auf einer Unklarheit der Begriffe, an der die Väter keine Schuld tragen.

§. 34.

Die wissenschaftlichen Beweise. 1. Der **ontologische**.

Anselm von Canterbury, der diesen Beweis zuerst versuchte und methodisch aufbaute, geht von dem Begriffe des denkbar Höchsten aus[5]). Als bloßer Begriff ist er etwas rein

---

1) So besonders bestimmt und deutlich von Basilius homil. in illud: attende tibi ipsi, n. 7 (opp. Tom. II).

2) Chrysostom. ad eos, qui scandalizati sunt c. 8 (Tom. V. p. 787 ed. Fronto-Ducae).

3) L. c. p. 786.

4) Staudenmaier, christl. Dogmatik, II. S. 96 ff. Vgl. dagegen Klee, Dogmengeschichte, I. S. 126 f.

5) Id, quo nihil *majus* cogitari potest. Proslog. c. 2. vgl. contr.

Ideelles oder Subjectives (in intellectu Seiendes), und aus der Reflexion darauf entspringt die Frage, ob er auch Realität habe, ob das in ihm gedachte Absolute auch wirklich (in re) sei. Der Thor (insipiens) verneint die Frage, wie die hl. Schrift bezeugt. Es kann aber bewiesen werden, und zwar meint Anselm, mit logischer Nothwendigkeit bewiesen werden, daß sie zu bejahen sei. Es kann bewiesen werden, daß wer den Begriff des denkbar Höchsten wirklich hat und wirklich denkt, ihn auch als einen realen hat und denkt, daß er also so wahr und gewiß sei, als das Denken selbst, und daß man sich in einen logischen Widerspruch verwickle, wenn man seine Realität läugne. Anselm formulirt nämlich sein Argument so: Das was als das Höchste gedacht wird, ist nothwendig (wird nothwendig als seiend gedacht). Denn wenn es auch zunächst bloß im Verstande ist (in intellectu solo), so kann es doch auch in Wirklichkeit seiend gedacht werden; nun ist aber das, was ein Wirkliches ist, mehr, höher, größer; folglich wäre es ein logischer Widerspruch, das Höchste, über das hinaus ein Höheres nicht gedacht werden kann, als nicht seiend zu denken, und nur die Gedankenlosigkeit oder Thorheit kann das Dasein Gottes läugnen [1]).

---

insipient. c. 8. Anselm faßt das Absolute jedoch immer zugleich in dem moralischen Sinne: quiddam summum omnium, quo nihil *melius* cogitari potest. Proslog. c. 14.

1) Proslog. c. 2: Ergo domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut quantum scis expedire intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est deus? Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse... Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et (at) certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu

Gleich darauf (c. 3), noch mehr aber in seiner Widerlegung der Einwürfe des Gaunilo, gibt Anselm seinem Argument eine andere Wendung, die über den ontologischen Gesichtspunkt hinaus auf den kosmologischen hinlenkt, worauf wir zurückkommen werden. Aber auch schon in der vorliegenden Fassung erscheint dasselbe nicht völlig frei von aller positiven Voraussetzung, von allem Aposteriorischen, so daß es sich ausschließend in der Sphäre des logischen Elements, des reinen Begriffs bewegte. Denn Anselm bezeichnet als Inhalt seiner Prämisse, des Begriffs, von dem er ausgeht, das unmittelbar gläubige Bewußtsein der Seele von Gott [1]), und auf die Einwendung des Gaunilo, daß es vor allem darauf ankomme, ob der Begriff des denkbar Höchsten ein realer, wahrer, oder nur ein eingebildeter sei, beruft sich Anselm auf den „Glauben und das Gewissen" seines Gegners [2]); sowie er auch im weitern Verlauf seiner Erwiederung zeigt, daß die denkende Betrachtung der Welt auf den Begriff des denkbar Höchsten als einen nothwendigen und wahren hinausführe, weil sich ein Relatives nicht ohne das Absolute, ein Endliches nicht ohne das Unendliche denken lasse [3]). Andrerseits aber faßt er den Begriff des denkbar Höchsten als einen reinen, unmittelbar evidenten, sich von selbst verstehenden Gedanken, als einen Begriff, der sich jedem Denkenden aufdrängt und den jeder, auch der Thor, sogleich versteht, wenn er das Wort: id quo nihil majus cogitari potest, hört [4]). Und in dieser Richtung geht Anselm so weit, daß er eine absolute, vom Glauben und was damit

---

est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

1) S. die obige Stelle im Eingang.

2) Contr. insip. c. 1.

3) Contr. insip. c. 8. Vgl. Monolog. c. 15.

4) Proslog. c. 1 und contr. insip. c. 2.

zusammenhängt, wie von der Erfahrung gänzlich unabhängige Denknothwendigkeit des Daseins Gottes behauptet [1]).

Hiemit sind die zwei völlig divergirenden Richtungen bezeichnet, zwischen welchen Anselm hin und her geht, jener unaufgelöste Gegensatz, der seine ganze Theologie durchzieht und über den er nicht Meister werden kann [2]). In seinem religiösen Geiste ist er nicht vorhanden, aber seinem reflectirenden Denken klebt er beständig an; und namentlich hier, bei dem Beweise für das Dasein Gottes, kann er sich von dem Gedanken nicht losmachen, daß dasselbe durch bloßes und reines Denken erreichbar, als reine Denknothwendigkeit nachweisbar sei. Was von jeher alle, die auf die Möglichkeit, das Dasein Gottes streng zu beweisen, gedrungen und die Bestreitung derselben fast für einen Verrath an der Religion erklärt hätten, solche Beweise zu formuliren und als stringente Beweise geltend zu machen anfeuerte, das trieb auch den hl. Anselm: das Interesse des religiösen Glaubens. Es schien der höchste Dienst, den die Wissenschaft diesem zu leisten vermöchte, wenn man ihr zutraute, das Dasein Gottes zu beweisen oder zu zeigen, daß man an Gott glauben müsse. Diese wohlgemeinte Absicht macht alle darauf gerichteten Versuche ehrwürdig. Gleichwohl ist es nicht schwer einzusehen, daß dem Interesse der Religion damit in der That nicht gedient, vielmehr ihr Fundament, der Glaube mit allem was an ihm hängt, bedroht und gefährdet wird (vgl. ob. S. 624 ff.).

Wie dem sei, Anselm beabsichtigt einen strengen Beweis für das Dasein Gottes zu führen, und er glaubt ihn in dem nachmals treffend so genannten ontologischen Argumente gefunden zu haben; er glaubt beweisen zu können, daß der höchste Begriff, zu dem alles Denken aufsteigt, der Begriff des denkbar Höchsten, seine Realität in sich schließe und so sich durch

---

1) Proslog. c. 4: Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante: *ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.*

2) Vgl. die Geschichte der Dogm. S. 421 ff.

sich selbst bewähre. Dieser von Anselm ausgesprochene kühne Gedanke ist auf einen sehr fruchtbaren Boden gefallen; er hat eine ganze Geschichte in seinem Gefolge, die Geschichte der ganzen neuern Philosophie, die sich seit Cartesius unablässig abmühte, ihn in der von Anselm ausgegangenen Richtung zur Geltung zu bringen, bis er in Kant einen strengen, aber nicht ganz consequenten Richter fand. In der Theologie war sein Schicksal ein anderes; das Ansehen des hl. Thomas, der die Zulässigkeit desselben bestritten, schnitt ihm fast alle Erfolge ab.

Betrachten wir nun, die Prämisse des Arguments für sich vorerst nicht weiter verfolgend, die Schlußweise desselben. Man hat gesagt [1]), das Anselmsche Argument sei kein bloßer Syllogismus, sondern ein inductiver Schluß, mit Kant zu reden, kein bloß analytisches, sondern ein synthetisches Urtheil. Und es ist dieß insofern auch ganz richtig, als Anselm den Begriff des Absoluten nicht bloß klar, sondern auch wahr machen, seinen Inhalt nicht bloß analysiren und manifestiren, sondern auch verificiren zu wollen scheint. Anselm will, wenn wir ihn beim Wort nehmen, nicht bloß zeigen, daß der Begriff des Absoluten, das was das Absolute seinem Begriffe nach ist, das Sein desselben, dieß daß es in Wirklichkeit sei, involvire, sondern er will über den Begriff als solchen, als etwas bloß Ideelles, im Verstande Seiendes hinaus zur Erkenntniß seiner Wahrheit fortschreiten. Er räumt seinem Gegner nicht ein, daß er die Wahrheit des Begriffs des denkbar Höchsten voraussetze, sondern er macht den Anspruch, diese Wahrheit durch die Kraft des Denkens zu setzen, zu beweisen. Formell genommen, erweist es zwar nur, daß das denkbar Höchste als seiend gedacht werden müsse; aber gerade darin sieht Anselm den Beweis, daß es in Wirklichkeit sei. Insofern also ist sein Argument kein bloßer Syllogismus, der lediglich die dem Subject inhärirenden Prädicate, das was es seinem Begriffe nach ist, heraussetzt, die Realität des Subjects aber (daß es ist) voraussetzt

1) Gratry (I. S. 201), der sich seinerseits auf Remusat beruft.

oder dahin gestellt sein läßt. Allein damit ist die Frage, um die es sich handelt, nicht entschieden. Denn das bestreitet Niemand, daß Anselm über den Begriff des Absoluten als bloßen Begriff hinausgeht zur Erkenntniß seiner Realität, sondern das ist die Frage: wie er darüber hinauskommen will, ob durch das dem Begriff immanente und mit ihm identische Denken, oder in Kraft der dem Denken vorausgehenden und von ihm unabhängigen Wahrnehmung, in Kraft der auf die unmittelbare Gottesidee sich stützenden Weltbetrachtung. Und diese Frage muß sowohl bejaht als verneint werden, weil Anselm selbst schwankt und in dem schon bezeichneten Gegensatze stecken bleibt, wornach er einerseits das Dasein Gottes als reine Denknothwendigkeit aus seinem Begriffe beweisen will, andrerseits aber doch wieder diesen Begriff (und somit auch das von ihm aus räsonnirende Denken) auf die Betrachtung des endlichen Seins stützt [1]) und auf den innern göttlichen Sinn, auf den Glauben und das Gewissen zurückführt (S. 650).

Indem wir nun von der letztern kosmologischen Argumentationsweise ganz absehen und unsre Aufmerksamkeit einzig der ontologischen Richtung zuwenden, so haben wir zu prüfen, ob durch das dem rein logischen Begriff des denkbar Höchsten immanente Denken über den Begriff hinauszukommen und die Realität desselben zu erkennen, kurz, ob das Dasein Gottes ontologisch zu beweisen sei.

Der Begriff des denkbar Höchsten, d. h. des alle Beschränkungen durchbrechenden unendlichen Seins, dem als solchem nichts abgeht und nichts hinzugefügt werden kann — dieser Begriff, von dem das Argument ausgeht, soll ein reiner Verstandesbegriff sein, wie z. B. der abstracte Begriff der Causalität, oder wie die Definition einer geometrischen Figur, z. B. des

1) Contr. insip. c. 8. Hier zeigt Anselm, daß wie der Begriff des Endlichen mit innerer Nothwendigkeit auf den des Unendlichen (quo nihil majus cogitari nequit) führt, ganz ebenso die Wahrheit des letztern durch die Wahrnehmung des erstern bestätigt werde. Aut non est hoc ex iis, quibus majus cogitari valet, *conjicere* id, quo majus cogitari nequit?

Dreiecks. Somit formulirt sich das Argument in nachstehender Weise. Das denkbar Höchste ist nicht das denkbar Höchste, wird als solches nicht gedacht, wenn es nicht ein Wirkliches ist, in Wirklichkeit seiend gedacht wird; denn wenn es nicht als seiend gedacht wird, so wird es mit der Beschränkung, nur ein Gedachtes, im Verstande Seiendes zu sein, somit nicht als das Höchste gedacht [1]).

Man ersieht auf den ersten Blick, daß hier das denkbar Höchste im Sinne des Vollkommensten und dieses im Sinne des Realsten gefaßt [2]), und somit das, was bewiesen werden soll, schon in die Prämisse aufgenommen, also vorausgesetzt und nur in dem solchermaßen vorausgesetzten Begriffe nachgewiesen ist. So ist das Anselm'sche Argument ein bloßer Syllogismus, ein rein logischer Schluß, durch den der implicite Inhalt der Prämisse herausgestellt und klar, aber nicht wahr gemacht wird. Auch erkennt man leicht, warum das Argument, wenn es sich rein auf dem Boden der Ontologie halten und einen Stützpunkt für seine Prämisse weder in der unmittelbaren Vernunftidee, noch in der erfahrungsmäßigen Erkenntniß des endlichen Seins suchen will, nothwendig fehlschlagen muß, wofern es nur den theistischen Standpunkt überhaupt behaupten und denselben mit dem pantheistischen nicht vertauschen, somit

---

1) **Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod *majus* est**; ausgegangen aber wird von dem, **quo nihil *majus* cogitari potest.**

2) Wenn dem Anselm'schen Argument später die Fassung gegeben wird: Gott ist das allervollkommenste Wesen; er wäre dieß aber nicht, wenn er nicht existirte, denn das Sein, die Existenz ist eine Vollkommenheit: so ist dieß eine Verschlechterung desselben. Denn das Sein ist nicht eine Vollkommenheit neben andern, sondern die Vollkommenheit. Anselm will nicht schließen, daß Gott auch sei, weil er alle Vollkommenheiten, seinem Begriff nach, in sich vereinigt, sondern daß er am meisten sei, weil er das vollkommenste Wesen ist, daß er das schlechthin Existirende sei. Dieß wird im Verfolg unserer Darstellung noch bestimmter hervortreten. Kant, in seiner Kritik des ontologischen Arguments, legt gerade jene schlechte Fassung desselben zu Grunde.

weder den pantheistischen Begriff des Absoluten aufnehmen, noch zu dem pantheistischen Erkenntnißtheorem der Identität von Denken und Sein sich bekennen will. Vom Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, das den Unterschied von Denken und Sein aufrecht erhält — und dieß ist doch entschieden auch der Anselm'sche — gibt der Begriff, welches nun sein Object sei, immer nur das an, was zum Wesen eines Dinges gehört (die Prädicate des Subjects); und davon ganz verschieden ist die Realität des Begriffs. Wenn ich daher auch den Begriff eines Dinges habe, zu dessen Wesen, diesem Begriff zufolge, das Sein (esse in re) gehört; so erkenne ich doch nur, daß es als seiend gedacht (begriffen) werden muß, nicht aber auch schon, daß es wirklich sei [1]). Eine reale Erkenntniß kann überhaupt niemals auf rein logischem Wege, durch bloße Verstandesbegriffe erlangt werden, sondern nur dadurch, daß man über den Begriff hinaus auf die Quelle und das Princip der realen Erkenntniß in der Wahrnehmung (sinnlichen oder vernünftigen) zurückgeht.

Von solchen Betrachtungen aus hat der Zeitgenosse Anselms, der Mönch Gaunilo, das ontologische Argument bekämpft [2]) und später Kant die Cartesianische Formulirung desselben ver-

---

1) Cartesius gewahrte diese Lücke in dem Anselm'schen Argument, und suchte deßhalb zu zeigen, daß der Begriff oder, wie er immer sagt, die Idee des Höchsten, wovon es ausgeht, keine subjective Einbildung, sondern ein objectiv realer Gedanke sei, eine Idee, die nur von dem Wesen selber, dessen Bild sie enthält, verursacht sein könne. **Nam contra monui, omnem vim argumenti in eo esse, quod fieri non possit, ut facultas, istam ideam (dei) formandi in me sit, nisi a deo sim creatus. Medit. III. ad secund. object. n. 2.** Allein das heißt das ontologische Argument nicht befestigen, sondern es zerstören, den ontologischen Boden verlassen, und auf den kosmologischen (aposteriorischen) hinübertreten. Von der Idee Gottes, die wir in uns finden und als eine Thatsache unseres Bewußtseins wahrnehmen, auf Gott als deren Ursache schließen, ist nichts anderes, als von dem Endlichen, als Gegenstand der Erfahrung, auf das Unendliche als dessen Ursache schließen. Das wollte Anselm nicht.

2) In dem **liber pro insipiente, in opp. Anselm. ed. Gerberon, Lut. Paris. 1721. p. 35 seqq.**

nichtet. Auch Hegel tritt der Kant'schen Kritik bei [1]); andererseits aber stellt er das Argument wieder her, indem er es vom pantheistischen Standpunkte aufbaut. Diese Wendung ist so belehrend, daß wir derselben hier ausführlicher gedenken müssen. Die Frage, meint Hegel, ob Dinge außer uns, ob wir selbst, ob Gott sei, sei eine bloß verständige, daher eigentlich unverständige. Das vernünftige Denken fange erst da an, wo man weiß, „daß der subjective Verstand sich selbst aufhebt", derjenige nämlich, der Denken und Sein sich entgegensetzt. Der Weise des Verstandes, des scholastischen Raisonnirens, ist der eine Gegensatz Sein, der andere Denken; das Wahre aber sei, was beide Gegensätze in sich enthält, ein Begriff, der sein Sein zugleich in sich schließt [2]). „Diejenigen, sagt Hegel [3]), die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseins (ihm objectiv) sei, und das Denken seiner der Begriff von ihm (subjectiv sei), dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding sei. Aber unser Begriff vom absoluten Wesen ist das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas anderm ist." „So wenig Hegeln, fügt Strauß bei [4]), das Cartesianische cogito ergo sum ein Schluß, vielmehr unmittelbar das cogitare auch das esse des Menschen als Geistes ist: ebenso fällt ihm der ontologische Schluß aus dem menschlichen Denken Gottes auf dessen Sein zum unmittelbaren Sein Gottes im menschlichen Denken und als das menschliche Denken seiner zusammen." Auf diesem Standpunkte ist das Dasein Gottes [5]) schlechthin

---

1) Geschichte der Philosophie, III. S. 166: Indem Realität oder Vollkommenheit gesagt wird, so daß es nicht seiend gesetzt ist: so ist es (das Absolute) ein Gedachtes und dem Seienden vielmehr entgegengesetzt, als daß dieß unter es subsumirt wäre.

2) Hegel a. a. O.

3) Geschichte der Philosophie, III. S. 46.

4) Die christliche Glaubenslehre, I. S. 400.

5) Vielmehr: des Absoluten.

gewiß; denn es wird das Absolute nicht als ein Jenseits des Bewußtseins, sondern als diesem immanent, als der „Geist in allen Geistern, das Denken in allen Denkenden" gefaßt. Ich bin daher, indem ich das Absolute denke, desselben (seiner Wirklichkeit) so gewiß, als meines eigenen Gedankens, dessen ich absolut gewiß bin. Hat nun namentlich Cartesius dem ontologischen Argumente dieselbe Evidenz vindicirt, wie dem mathematischen Beweise, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich seien, so nimmt dieß Hegel mit Recht als Bestätigung seines Standpunkts, als Erhebung über das bloß verständige Denken zum vernünftigen, und tritt in diesem Sinne, welcher freilich nicht der unmittelbare Gedanke des Cartesius, und noch weniger der des Anselm ist, für das ontologische Argument gegen Kant in die Schranken.

Aus dem Begriffe eines Dinges auf seine Realität zu schließen, fällt Anselm so wenig bei, daß er im Gegentheil nur dem Begriff des Absoluten die Eigenschaft beilegt, über sich selbst hinauszutreiben und seine Realität unmittelbar selbst zu beweisen. Hier trifft er ganz mit Hegel zusammen, wenn dieser sagt: „unser Begriff vom absoluten Wesen ist das Wesen selbst (involvirt dessen Wirklichkeit), wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas anderm ist." Daher fährt Anselm in der obigen Stelle — nachdem er angeführt: daß das denkbar Höchste, das als Gedanke zunächst nur im Verstande ist, auch als seiend gedacht werden könne, und so gedacht erst das denkbar Höchste sei (als solches wirklich gedacht, begriffen, nicht blos vorgestellt sei) — also fort: Und so wahrhaft **ist** das denkbar Höchste, daß es als nicht seiend nicht gedacht werden kann (als seiend gedacht werden muß). Denn es kann ein Sein (ein Wesen, Etwas) gedacht werden, das als nicht seiend nicht gedacht werden kann, und das ist mehr, größer als das Sein, das als nicht seiend gedacht werden kann. Folglich ist das denkbar Höchste eben das Sein — und allein dieses Sein —, das als nicht seiend nicht gedacht werden kann. Da nun das denkbar Höchste (seinem Begriffe nach) Gott ist; so

ist Gott. Warum also spricht der Thor in seinem Herzen: es ist kein Gott, da es doch dem vernünftigen Geiste so geläufig ist, Gott als das am meisten Seiende zu denken? Warum anders, als weil er eben ein Thor, d. h. einfältig und verstandlos ist?" [1])

Gleichwie das Argument in seiner nächsten Fassung nichts anders als ein Syllogismus ist, so kommt es auch in der so eben angegebenen, die es noch mehr bekräftigen, verstärken soll, nicht zu einer realen inductiven Erkenntniß des Absoluten. Das ontologische Argument macht lediglich den Inhalt des vorausgesetzten Begriffs des Absoluten deutlich, und vollzieht diese Verdeutlichung, wie sie überall vollzogen wird, durch Unterscheidung. Es vollzieht sie, wie wir gesehen, zunächst an dem Unterschiede des Subjectiven und Objectiven, des bloß im Verstande seienden und des in Wirklichkeit seienden Absoluten. Unter Zugrundlegung dieser Unterscheidung wird erkannt (geschlossen), und zwar allein kraft des vorausgesetzten Begriffs (id quo nihil *majus* cogitari potest), daß das Absolute als bloß im Verstande seiend nicht gedacht werden könne, weil es sonst mit einem *minus*, mit einer Beschränkung behaftet gedacht würde, was seinem Begriff widerspricht. Sofort wird auf eine

1) Proslog. c. 3: Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod majus est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine, deus noster. Sic ergo vere es, domine, deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius, ascenderet creatura super creatorem et judicaret de creatore: quod valde absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse. — Cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est deus, cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

andere Unterscheidung übergegangen, auf die des bloß möglichen und des nothwendigen Seins und dieser Unterschied an dem Gegensatze des endlichen, und des absoluten Seins illustrirt. Die Dinge allein, sagt Anselm [1]), können als nicht seiend gedacht werden, welche einen Anfang und ein Ende haben, oder zusammengesetzt und irgendwo oder irgendwann nicht ganz sind (ihrem Begriffe nach); das aber kann nicht als nicht seiend gedacht werden, was keinen Anfang und kein Ende und keine Theile hat, sondern (seinem Begriffe nach) immer und überall ganz ist. Was nämlich nur je und irgendwo, d. h. zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte ist, ist eben deßhalb zu allen andern Zeiten und an allen andern Orten nicht; es ist ein Seiendes, dem ein Nichtsein anklebt, und nur ein solches kann ich auch als gar nicht, als nirgends und niemals seiend denken [2]). Hingegen das denkbar Höchste, das Absolute, das seinem Begriffe nach ohne Anfang und Ende, überall und immer ganz ist, kann ich nicht als nicht seiend denken, weil und sofern ich es als das Absolute denke. Denn indem ich es als nicht anfangend und endend, immer und überall ganz denke, negire ich alles Nichtsein, alle Zufälligkeit des Seins in Bezug auf es. — Man sieht deutlich, Anselm geht nicht darauf aus, zu beweisen, daß ein absolutes, anfangs- und endloses u. s. f. Sein und zwar als ein Fürsichsein, als außer- und überweltliches Sein oder Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins — in Wirklichkeit sei; er geht nicht darauf aus, die Wahrheit dieses Begriffs aus der Vernunftidee zusammengenommen mit der Erfahrung zu erhärten: sein Absehen ist vielmehr einzig darauf gerichtet, an dem Unterschied der (vorausgesetzten) Begriffe des endlichen und absoluten Seins zu zeigen,

---

1) Contr. insip. c. 4: Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem et quidquid alicubi aut aliquando totum non est: illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio.

2) Contr. insip. c. 1.

daß wofern der Begriff des Absoluten nur ernstlich genommen, gedacht werde, dasselbe als das nicht Nichtseinkönnende oder nothwendig Seiende gedacht werde. Diese durch bloßes Durchdenken des Begriffs herausgebrachte Klarheit desselben gilt ihm als seine Wahrheit. Formell gefaßt lautet der Syllogismus hier so: Gott ist das denkbar Höchste. Nun ist aber das was kein bloß sein Könnendes, sondern ein nothwendig Seiendes ist, größer, höher. Also i st Gott. Vielmehr aber folgt nur: also ist Gott das nothwendig Seiende [1]). Um es kurz zu sagen: das ganze ontologische Argument, wenn es in einem andern als dem eben bezeichneten Sinne geltend gemacht werden will, lauft auf eine Verwechslung des Seins mit dem Wesen, des Esse als Existenzbezeichnung mit dem Esse als Prädicatsbezeichnung hinaus. — Dieß wird aus Nachstehendem noch deutlicher werden.

Man hat dem ontologischen Argumente neuerlich geradezu durch diese Doppelsinnigkeit der Sprache zu Hülfe kommen wollen. Gratry [2]) sagt: es habe allen Anschein, daß der Satz: Gott ist, nur ein identisches Urtheil sei, wie der Satz: das Sein ist. Und in der That sei es so für den, der den Sinn des Wortes „Gott" kenne; denn dieses Wort besage: Derjenige, der ist. Es sei daher der Satz: Gott ist, einer von denen, die ohne Beweis einleuchten, so bald man ihre Begriffe kennt; seine Wahrheit liege schon in den Begriffen. „Denn das Subject und das Prädicat sind identisch; daher er seine Gewißheit in sich selbst trägt, gleichwie dieser: das Ganze ist größer als sein Theil." Das gerade Gegentheil ist wahr. So bald man aufhört, am Worte zu kleben, und auf die Begriffe eingeht, so sieht man, daß jener Satz kein analytisches (identisches), sondern ein synthetisches Urtheil ausdrückt. Wenn der Satz: Gott ist, dem Satze: das Sein ist, oder der Seiende ist gleich gesetzt

1) d. h. die bloße Prädicatbestimmung folgt aus der Prämisse, nicht die Realität des Begriffs. Das letztere „ist" ist ein anderes als das erstere.

2) Gotteserkenntniß I. S. 40. vgl. S. 204.

werden will [1]); so hat doch das Subject „Sein" eine andere Bedeutung als das Prädicat „Ist"; jenes bezeichnet das Wesen, den Begriff Gottes (was Gott ist), dieses die objective Wahrheit des Begriffs, die Existenz dieses Wesens (daß Gott ist). Folglich enthält der Satz kein identisches Urtheil; und gerade für den, der den Sinn des Wortes „Gott" kennt, für den, der weiß, was der Begriff ist, ist unmittelbar klar, daß in dem Satze: Gott ist, über den Begriff Gottes hinausgegangen ist, selbst wenn der Sinn oder Inhalt des Begriffs dahin bestimmt wird, daß Gott das Sein oder der Seiende sei. Denn dieses bedeutet ja nicht die Wirklichkeit Gottes oder die Wahrheit seines Begriffs, sondern eben nur seinen Begriff, das was er ist, gegenüber von welchem so lange die Frage entsteht, ob er sei, als man nicht Denken und Sein in Hegel'scher Weise (pantheistisch) gleich setzt. Wenn es also scheint, daß der Begriff des Absoluten über sich selbst hinaustreibe, so ist dieß eben nur ein Schein, den die Doppelsinnigkeit des sprachlichen Ausdrucks „Sein" (Wesen und Existenz, *οὐσία* und *ὑπόστασις*) begünstigt, den aber das Denken sofort als solchen erkennt und aufhebt. Es heißt daher Logik der Worte, nicht wahre Logik treiben, wenn man dieß übersieht und aus der Doppelsinnigkeit der Sprache Nutzen für die Begriffsarbeit ziehen will.

Das Endergebniß unserer kritischen Beleuchtung des ontologischen Arguments können wir in wenige Worte fassen. Die Ontologie ist bloßes Begriffswerk, nicht geeignet, irgend welche reale Erkenntniß zu vermitteln oder zu begründen. Der ontologische Beweis beweist das Dasein Gottes nicht, berührt es nicht einmal; er bewegt sich rein innerhalb des logischen Begriffs und zeigt nur das Verhältniß des Begriffs oder Wesens des Absoluten zu der Wirklichkeit überhaupt, d. h. er zeigt, daß das Absolute seinem Begriffe nach das Wesen ist, das am meisten Realität hat (da es der Grund aller Realität ist), das nothwendig, unveränderlich u. s. f. ist; es zeigt aber nicht, daß

1) Vgl. ob. S. 660.

es ist. Davon gar nicht zu reden, daß der Beweis des Daseins eines Urseins, eines ens realissimum, necessarium etc. noch lange nicht der Beweis des Daseins Gottes wäre. Die Thorheit des Thoren, der das Dasein Gottes läugnet, ist daher keine bloße Gedankenlosigkeit oder Verstandeslosigkeit, sondern sie hat einen viel tiefern Grund und ist noch etwas ganz anderes; sie ist Unvernünftigkeit und Gewissenlosigkeit, nicht bloße Verstandes- und Kopflosigkeit.

In der spätern Zeit liebten die Anhänger und Vertheidiger des ontologischen Arguments die Evidenz desselben mit der geometrischen zu vergleichen und zu sagen: daß das Dasein Gottes mit derselben Denknothwendigkeit und Evidenz aus dem Begriffe des Absoluten hergeleitet werden könne, als aus dem Begriffe des Dreiecks der Inhalt seiner Winkel (= zwei rechten) folge. Hätte man doch diese Analogie etwas genauer angesehen, so wäre die Ernüchterung über den Werth des Arguments nicht ausgeblieben. Auch die Geometrie beweist die Existenz des Dreiecks nicht, sondern setzt sie in der Anschauung voraus, und leitet aus dieser Anschauung, aus der Figur des Dreiecks (die dem logischen Begriff entspricht), die Bestimmung des Inhalts seiner Winkel und andere Eigenschaften desselben ab; nicht mehr und nicht weniger. So leitet die Ontologie aus dem vorausgesetzten Begriff des Absoluten seinen Inhalt nach verschiedenen Beziehungen ab, nie und nirgends aber beweist sie die Realität des Begriffs. Dabei hat die Geometrie den unermeßlichen Vorsprung vor der Ontologie, daß ihre Begriffe, d. h. ihre Figuren, das Dreieck, der Kreis u. s. f. anschaulich, die Begriffe der letztern dieß nicht, sondern völlig abstract sind. Dazu kommt noch ein anderer wesentlicher Unterschied. Wir sagten, auch die Geometrie beweise die Existenz des Dreiecks, oder des Kreises u. s. f. nicht, sondern setze sie voraus; und es ist dieß insofern ganz richtig, als sie alle ihre Theoreme auf eine bestimmte Figur (Abgränzung des Raumes) unmittelbar begründet. Aber die Geometrie construirt ihre Figuren, und setzt nichts voraus, als die Anschauung des Raumes und die Bewegung des Punktes in

ihm. Darauf beruht die absolute Evidenz ihrer Beweise (s. ob. S. 607). Wie verhält sich in dieser Beziehung die Ontologie? Kann sie ihren Begriff des Absoluten auf eine unmittelbare Anschauung begründen? Das kann nur der Pantheismus. Kann sie das Absolute construiren? Es ist eine Blasphemie, solches nur zu denken. Hier gelten die Worte Anselms analog: si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius, ascenderet creatura super creatorem et judicaret de creatore: quod valde absurdum.

Bekanntlich hat Thomas den ontologischen Beweis Anselms verworfen, und überhaupt nur den Beweis a posteriori zugelassen [1]). In der letztern Beziehung geht er darin zu weit, daß er das Moment der Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins so gut wie ganz verkennt. Thomas räumt zwar ein, daß eine ganz allgemeine und unbestimmte Vorstellung von Gott dem Geiste von Natur eingepflanzt sei, in sofern nämlich, als Gott die Seligkeit des Menschen (sein Endziel) ist, wornach jeder von Natur verlangt. Allein diese unbestimmte Vorstellung sei unzureichend, ja sie könne ebenso gut falsch sein, und sei es wirklich, wenn die Vorstellung von dem höchsten Gute eine falsche sei [2]). Deßhalb erkennt er in dem unmittelbaren oder angebornen Gottesbewußtsein des Geistes kein sicheres Fundament für die Erkenntniß Gottes und den Beweis seines Daseins [3]). Was den Anselm'schen Beweis insbesondere betrifft, so hat Thomas ganz klar erkannt, daß sein Fundament nicht die unmittelbare Gottesidee, sondern ein logischer Begriff ist, der auf

1) Die demonstratio *quia* seu per causam, im Unterschiede von der demonstratio *propter quid* seu per effectum. Summ. theol. I. qu. 2. art. 2. Thomas bestreitet die Möglichkeit einer auf die unmittelbare Wesensbestimmung Gottes gebauten Demonstration und läßt nur die mittelbare, auf den Schluß von der Wirkung auf die Ursache gegründete Demonstration zu. In jener Beziehung treten wir ihm völlig bei, in dieser nicht. Vgl. ob. S. 616 u. Geschichte der Dogmatik S. 442 f.

2) Summ. theol. I. qu. 2. art. 1. ad 1.

3) Vgl. Summ. contr. gent. I. c. 11.

unmittelbare Evidenz (nicht: auf unmittelbare Wahrheit) Anspruch macht, wie der des Ganzen und seiner Theile, woraus der Satz folgt, daß das Ganze größer als der Theil sei [1]). Er wendet dagegen ein, daß nicht jeder mit dem Worte Gott den Begriff des denkbar Höchsten verbinde, indem Einige geglaubt hätten, Gott sei ein körperliches Wesen. Aber auch wenn der Begriff verstanden und zugegeben werde, so erkenne man daraus noch nicht, daß Gott in Wirklichkeit sei, vielmehr wisse man nur, daß man sich ein solches Wesen denke. Das Argument setze das Dasein Gottes (daß das denkbar Höchste in Wirklichkeit sei) voraus, eine Voraussetzung, die von den Gottesläugnern bestritten werde und somit zu beweisen sei [2]). An sich sei der Satz: Gott ist, allerdings gewiß, weil das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist, denn Gott ist sein Sein; aber für unser Bewußtsein sei er es nicht, weil wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern dessen uns erst vergewissern müssen durch das, was uns bekannter ist als das göttliche Wesen an sich, nämlich durch die Erkenntniß der Welt als

---

1) Summ. theol. I. qu. 2. art. 1. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in 1 Post. cap. 2. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id, quo majus significari non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum; unde cum intellecto hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

2) L. c. ad 2. Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat, hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus deum non esse. Summ. contr. gent. I. c. 11.

seiner Wirkung [1]). Diese Unterscheidung ist unklar und wir glauben, nach reiflicherer Prüfung, auch unhaltbar. Denn wenn auch Wesen und Sein in Gott eins und dasselbe ist, so liegt doch für den erkennenden Geist außer ihm die Frage der Realität schlechthin außerhalb des Begriffs, und die Unterscheidung quoad se und quoad nos fällt daher als nichts sagend hinweg. Duns Scotus hatte also Recht, wenn er bemerkte: da ein Begriff oder Satz nur respective ad cognoscentem, d. h. als ein gewußter, ein an sich gewisser heißen könne, so sei ein solcher immer auch quoad nos ein gewisser oder überhaupt nicht gewiß, weil nicht gewußt [2]).

Thomas hat die Unzulänglichkeit des Anselm'schen Arguments richtig erkannt und mit gutem Grunde darauf hingewiesen, daß sich das menschliche Denken auf die Erfahrung stützen müsse, wenn es das Dasein Gottes beweisen wolle. Indeß steht das ontologische Argument im Geiste Anselms doch nicht so ganz auf dem logischen Isolirschemel und außer Zusammenhang mit der unmittelbaren Gottesidee und der denkenden Weltbetrachtung. Andererseits läßt sich bezweifeln, ob Anselm selbst es für einen realen Beweis gehalten habe. Wie dem aber auch sei, so viel ist außer Zweifel, daß Anselm die reale that-

1) L. c. in corp.: Dico ergo quod haec propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit, quaest. 3, art. 4. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota, quoad naturam, scilicet per effectus.

2) In 1. sent. dist. 2. qu. 2. Thomas mußte sich wegen jener Distinction noch ganz andere Einwendungen gefallen lassen, von denen die insolenteste wohl die ist, die Argentinas (in 1 sentt. dist. 2. qu. 1. art. 3) nach der Angabe von Aguire (Theolog. Sti Anselmi Tom. I. pag. 134) in folgender Weise ausführt: Cum S. Thomas ait propositionem, *Deus est*, esse per se notam secundum se, non tamen nobis; aut affirmat quod non novit, aut quod novit? At prius illud affirmare prudenter non potuit: quia nemo prudenter affirmat id, quod nescit. Si autem affirmat id, quod novit, jam propositio ipsa est nobis per se nota, et non solum secundum se.

sächliche Gotteserkenntniß nicht etwa nur auf die Betrachtung der Welt und den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, sondern ebensowohl auf ein unmittelbaees Gottesbewußtsein des menschlichen Geistes, als des vollkommensten Spiegels seines Schöpfers, begründet (ob. S. 614 f.). In dieser Beziehung steht seine Speculation ganz auf dem Boden der patristischen, wogegen Thomas als Aristoteliker diesen verlassen hat. Es ist dieß dem hl. Thomas selbst nicht entgangen [1]) und die Thatsache läßt sich überhaupt unmöglich bestreiten [2]). Eine andere Frage ist, auf welcher Seite die Wahrheit und woran nun fest zu halten sei [3]). Darüber haben wir uns bereits hinlänglich ausgesprochen und wir beabsichtigen hier nur noch einen Blick auf die spätere scholastische Theologie zu werfen, um ihr Verhältniß zu dieser Frage, die in engerem Zusammenhange mit dem ontologischen Argumente steht, zu constatiren. Diese Theologie, obwohl im Ganzen den Fußstapfen des hl. Thomas folgend, hat doch in diesem Punkte vielfach auf den platonisch patristischen Standpunkt eingelenkt und gegen den aristotelisch thomistischen sich ausgesprochen. Sie lehrt, daß dem menschlichen Geiste die Idee Gottes ursprünglich einwohne und daß uns das Dasein

1) Vgl. sein Opusc. 70 (in Boeth. de trin.) qu. 1. art. 3. ad 6. de verit. qu. 10. art. 12. ad 1. in 1. sentt. dist. 3. qu. 1. art. 2. ad 1.

2) Die Erklärung thomistischer Theologen, die einschlägigen Stellen der Väter seien nicht zu verstehen, de innata, sed de facili et unicuique obvia ex creaturis dei notitia wird jeder als eine gänzlich willführliche erkennen, der die betreffenden Väterstellen nachsehen und in ihrem Zusammenhange lesen will. Außer denjenigen, die wir selbst angeführt (ob. S. 542 f.), vergleiche noch weitere bei Tournely (praelect. theol. Tom. I. p. 96.

3) Tournely (a. a. O.) macht hier die gute Bemerkung: Verum etsi haec interpretatio (die eben angeführte der thomistischen Theologen) non sit improbanda, altera tamen, quae ad mentem et normam loquendi SS. Patrum accedere propius videtur, praeferenda est. Ea quippe Theologis lex imponitur, ut ex multis, quae libere in Scholis agitantur opinionibus, ea prae ceteris seligatur, quae SS. Patrum dictis magis videtur accommodata; qualis certe est quae Conclusione nostra exprimitur: (Est in unoquoque hominum a natura intime impressa Existentiae Dei cognitio).

Gottes vermöge derselben unmittelbar gewiß sei [1]). Und nicht bloß, daß Gott ist, sondern auch, was er ist, wissen wir (ihnen zufolge) vor aller Erfahrung und aller Reflexion, so daß durch diese nichts neues gefunden, sondern nur das, was in der unmittelbaren Gottesidee implicite enthalten ist, entwickelt und explicirt wird [2]). Allein diese Theologen wissen mit dieser unzweifelhaften Wahrheit nichts rechtes anzufangen, weil sie die unmittelbare Gottesidee aus ihrem natürlichen Zusammenhange mit der objectiven Erfahrung losreißen, und statt sie als bloßes Element der Erkenntniß Gottes aufzufassen, ihr vielmehr eine ganz selbständige Stellung in dem Proceß der Erkenntniß Gottes einräumen [3]). Es wird hier übersehen, daß die Gottesidee kein

---

1) Tournely (a. a. O.): Ea quippe notio a natura ipsa nobis intime impressa censeri debet, quae a scriptoribus tum christianis, tum gentilibus dicitur naturae hominum insita, instillata, indita; animo per sese impressa, congenita, prima rationalis animae dos, et quasi vox naturalis et publica; anticipata, antecepta, praevia cognitio seu animae informatio, omni demontratione prior; quam communi consensu et instinctu naturali omnes admittunt; quam gentes maxime barbarae etiam invitae fatentur; ita ut falsum potius, quam nullum Deum habere velint; uno verbo, cui ex animo nullus contradicit ac reluctatur. Atqui talis est existentiae supremi nominis notitia; ergo a natura nobis intime impressa dicenda est. Ebenso Witasse tract. theolog. Tom. I. p. 85. ed. Venet. 1738. Witasse bemerkt (p. 97), daß die meisten Theologen seiner Zeit diese Ansicht festhalten.

2) Witasse l. c. p. 100: Quae in mente nostra latet Dei notio, omnes, quae in Deo detegi possunt perfectiones, complectitur; sed involuta quodammodo manet, nisi rationis usu magis ac magis explicetur. At quantumvis ratio conetur, nihil unquam deprehendet, nisi quod jam ea continebatur.

3) Tournely sagt (l. c. p. 93): Quaestio (an sit a natura nobis intime impressa et innata Dei cognitio?) *in eo unice* versatur, utrum sine praevio discursu ac ratiocinio, tametsi facili et unicuique obvio, ex sola ipsa *terminorum* apprehensione intelligat mens sana et attenta Deum esse. Witasse (l. c. p. 97 seq.): Haec propositio, *Deus est*, nota est per se *quoad se* — quia existentia est de ratione Dei: quid enim Deus est nisi ens a se existens? — Haec eadem propositio nota est etiam *per se quoad nos*. Ea enim propositio nota per se quoad nos, cujus non possunt, ut loquuntur, termini intelligi, quin simul concipiatur praedica-

begrifflich formirter Inhalt, sondern vielmehr dem Lichte zu vergleichen ist, in welchem die Welt betrachtet werden muß, um zu erkennen, daß Gott ist und was er ist. Es ist einseitig, abstract, durch das auf die Gottesidee für sich, losgetrennt von der Weltbetrachtung, gerichtete Denken Gott erkennen und sein Dasein beweisen wollen. Es läßt sich aus der Gottesidee für sich allein so wenig, als aus dem logischen Begriff des denkbar Höchsten das Dasein Gottes ableiten, weil sie für sich keinen bestimmten Inhalt hat, eben bloß Idee ist, wie dieser Begriff für sich keine Realität oder objective Wahrheit hat, sondern eben ein rein logischer Begriff, ein bloßer Gedanke ist.

§. 35.

Der kosmologische und physiko-theologische Beweis.

Während das ontologische Argument das Dasein Gottes aus dem reinen, von der unmittelbaren Gottesidee wie von der Erfahrung unabhängigen Begriff des denkbar Höchsten ableiten will, und insofern rein aprioristisch verfährt, verfahren die eben bezeichneten Argumente rein aposterioristisch, indem sie sich gänzlich auf Erfahrung stützen und aus der Erkenntniß des Endlichen die des Unendlichen ableiten, von jenem auf dieses schließen. Es ist das bloß verständige Denken, welches unabhängig von

---

tum subjecto convenire: sic triangulum tribus esse angulis distinctum, est propositio per se nota quoad nos, quia non potest cogitari triangulus, quin simul cogitemus tres ei angulos inesse. Atqui talis est haec propositio *Deus existit*. Hujus enim propositionis termini sunt *Deus et existentia*. Atqui non potest intelligi quid sit Deus, quin illico agnoscatur ei competere necessario existentia. 1. Quia Deus est ens a se existens. Ergo non potest animo informari notio Dei, quin existere statim intelligatur. 2. Quia Deus saltem concipitur ut ens perfectissimum, quo nihil melius aut esse aut cogitari potest. Atqui non potest ita concipi, quin ejus existentia simul agnoscatur: alias enim perfectissimum non esset, quandoquidem careret ea perfectione quae sedes est reliquarum, et posset eo melius quid ac perfectius cogitari, id nempe quod re ipsa existeret. Ergo.

der unmittelbaren Vernunftidee das Dasein und Wesen Gottes aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt erschließen soll.

Und zwar ist es das endliche Sein in seiner Totalität als Natur und Geist, das die Grundlage beider Beweisarten bildet. Denn wenn das kosmologische Argument von der Zufälligkeit oder Bedingtheit des endlichen Seins ausgeht, so muß es dieß als das Ergebniß aller Erfahrung und als gültig nicht allein für das Gebiet der Natur, sondern auch für das des Geistes betrachten. Und andererseits, wenn das physikotheologische Argument die Zweckmäßigkeit der Welt als thatsächliche Wahrheit, als erfahrungsmäßige Gewißheit zum Ausgangspunkte nimmt; so tritt diese zwar auf dem Gebiete des vernünftigen Geistes in ihrer höchsten Klarheit und Vollkommenheit hervor, aber sie ist auch dem Gebiete der Natur nichts weniger als fremd. Ja die Physikotheologen haben gerade dieses Gebiet vorzugsweise im Auge, wenn sie das teleologische Argument formuliren, und Kant betonte die Teleologie der Natur so bedeutend, daß er die des vernünftigen Geistes von ihr ausscheiden und den auf diese begründeten Beweis mit dem besondern Namen des moralischen bezeichnen zu sollen glaubte [1]). Es hängt dieß Verfahren Kant's mit seiner falschen Trennung der apriorischen und aposteriorischen Erkenntniß der Dinge zusammen, ohne die ihm zu jener Abscheidung jeder haltbare Grund gemangelt haben würde.

Beide Argumente sind also insofern, als sie die erfahrungsmäßige Erkenntniß des gesammten endlichen Seins zur Grundlage nehmen, d. h. formell eins; sie gehen aber auf dieser Grundlage sofort nach verschiedenen Richtungen aus einander,

---

1) Kritik der Urtheilskraft §. 85 (W.W. Bd. 7. S. 318. Leipz. Ausg.): „Die Physikotheologie ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen. Eine Moraltheologie (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke der vernünftigen Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schließen."

die durch den eigenthümlichen Inhalt bestimmt sind, von dem aus sie auf das Absolute schließen. Das kosmologische Argument nimmt zum Ausgang seines Schlusses die allerallgemeinste Qualität des Endlichen, nämlich sein Zufällig- oder Bedingtsein, Veränderlich-, Zeitlich-, Räumlichsein u. s. f.[1]); der physikotheologische Beweis faßt dagegen die bestimmtere, concretere Beschaffenheit desselben als zusammenhängendes, geordnetes, Zwecken dienendes Sein ins Auge; jener nimmt die Natur-, dieser die Geistesseite der Welt zum Ausgangspunkte. Es ist bei beiden dasselbe Sein, die gesammte Endlichkeit, nur je von einer andern Seite, Gegenstand der Betrachtung. Fällt der endliche Geist insofern unter den kosmologischen Gesichspunkt, als er gleich der Natur bedingt, veränderlich, zeiträumlich, überhaupt endlich ist (unbeschadet seiner Erhabenheit über die Natur und seiner substantiellen Verschiedenheit von ihr); so fällt andrerseits auch die Natur unter den teleologischen Gesichtspunkt, insofern sie durchgeistet, ein System von Zwecken und Gedanken ist. Nach diesen ausdrücklichen Bestimmungen mögen wir uns die Kant'sche Unterscheidung beider Argumente gefallen lassen, die dahin geht: daß das kosmologische Argument nur unbestimmte Erfahrung, d. h. irgend ein Dasein empirisch zu Grund lege, der physikotheologische hingegen von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt anfange, und von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache außer der Welt aufsteige[2]).

---

1) Die Beschränkung des kosmologischen Arguments auf das Moment der Zufälligkeit der Welt, woher es seit Leibnitz **argumentum a contingentia mundi** genannt wurde, würde eine willkürliche, dem Princip, auf dem die Kosmologie beruht, unangemessene Abstraction sein, wenn dasselbe als seine ausschließliche Basis geltend gemacht werden wollte. Man hält sich aber nur der Einfachheit wegen an dieses eine Moment.

2) Kritik d. r. Vernunft. S. 618 2. Ausg. (Neue Ausgabe von Hartenstein, Leipz. 1853. S. 434).

Gehen wir nunmehr zu den aposteriorischen Argumenten selbst über.

§. 36.

Das kosmologische Argument.

Die Schwierigkeiten desselben offenbaren sich schon darin, daß wir in seiner Formulirung mannigfachen Unsicherheiten und Schwankungen begegnen. Kant faßt es zunächst so [1]: wenn etwas, was es auch sei, existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweise existire. Denn das Zufällige (Bedingte) existirt nur unter der Bedingung (Voraussetzung) eines andern, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist. Dieß ist die einfachste Gestalt des Arguments, nur sollte die Prämisse nicht hypothetisch gefaßt sein. Nicht von einer Hypothesis, sondern von der durch Erfahrung festgestellten Gewißheit, daß dieses uns umgebende Sein, einschließlich unsres eigenen, ein zufälliges ist, geht das Argument aus. Wenn Kant bald darauf [2]) das Argument so formulirt: wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum mindesten ich selbst, also existirt ein absolut nothwendiges Wesen: so ist das Wesen des Beweises insofern hergestellt, als nun ein zufälliges Sein als wirklich gesetzt ist, insofern aber doch noch nicht hergestellt, als dieß Sein ein particulares, und nicht die Totalität des endlichen Seins überhaupt ist [3]).

---

1) Kritik d. r. Vern. S. 612 (430).

2) Kr. d. r. Vern S. 632.

3) Diese Fassung hat ihren Grund in dem transcendentalen Idealismus Kants, dem zufolge er das objective Dasein einer Außenwelt zu behaupten sich nicht getraute. — Billroth (Religionsphilosophie §. 55. S. 40) bezeichnet die obige Form des kosmologischen Arguments als die allerschlechteste Form dieses Beweises; denn der Untersatz: nun existire ich selbst, fasse das Sein des Endlichen, Bedingten als ein positives auf, während doch

Was die Auffassung des kosmologischen Beweises betrifft, so ist es keineswegs richtig, wenn Kant meint, er gehe auf die Verknüpfung der Begriffe der Nothwendigkeit und höchsten Realität aus [1]), und nur theilweise wahr, wenn er meint, daß auch dieser Beweis ein transcendentaler (wie der ontologische) oder ein solcher sei, der unabhängig von empirischen Principien versucht werde. „Denn obgleich, sagt er [2]), der kosmologische Beweis eine Erfahrung überhaupt zum Grund legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besondern Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch's empirische Bewußtsein überhaupt gegebene Existenz, geführt, und verläßt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen" (die des nothwendigen und des allerrealsten Wesens). Allerdings legt er die Erfahrung überhaupt zu Grunde, aber nicht in jenem abstracten, sondern in dem (kurz zuvor) bestimmten universalen Sinne, daß er von der allen Gegenständen der Erfahrung gemeinsamen Beschaffenheit, also von der allgemeinen Eigenschaft des Endlichen, der Bedingtheit oder Zufälligkeit, ausgeht, und deßhalb auch nicht etwa nur abstract auf das Dasein einer absoluten Bedingung oder Ursache alles Seins, sondern auf das Absolute als das nothwendigerweise Seiende, als *causa sui et omnium*

---

gerade dieß der Kern des Beweises sei, daß es als ein zufälliges, nicht nothwendiges, als ein solches aufgefaßt werde, das auch nicht sein könnte. Diese Kritik ist verfehlt. Nicht das ist der Fehler jener Form des Arguments, daß das endliche Sein als ein positives aufgefaßt wird; denn das ist das endliche Sein wirklich, sofern es ist, und wenn dem Beweise diese Basis genommen wird, so hat er gar keine. Der Schluß auf ein nothwendiges Sein kann nur von einem wirklichen Sein aus gezogen werden, das aber als ein zufälliges sich darstellen muß, weil sonst das Denken nicht weiter geführt, nicht zu dem Schluß auf ein nothwendiges Sein gedrängt würde.

1) Als wollte man eigentlich erkennen und beweisen, welches Wesen das schlechthin nothwendige sein könne, nämlich nur das allerrealste. Kritik d. r. V. S. 613. 633.

2) Kritik d. r. Vern. S. 642.

schließt. Man muß daher gänzlich bei der gewöhnlichen Auffassung und der daraus sich ergebenden Form des kosmologischen Beweises stehen bleiben. „Man sieht Dinge sich verändern, entstehen und vergehen; sie müssen also, oder wenigstens ihr Zustand (der aber eben die reale Erscheinung ihres Wesens und dessen Verwirklichung ist), eine Ursache haben. Von jeder Ursache aber, die jemals in der Erfahrung gegeben werden mag, läßt sich eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die oberste Causalität verlegen als dahin, wo auch die höchste Causalität ist, d. i. in das allervollkommenste Wesen [1]). An die Stelle dieser Schlußfolgerung, welche das allervollkommenste Wesen als einen reinen Vernunftbegriff voraussetzt, um in ihm das Wesen zu erkennen, auf welches das kosmologische Argument führt, indem es zu dem bedingten Sein ein unbedingter-, zu dem zufälligen ein nothwendigerweise Existirendes postulirt — dieser mit dem eigenthümlichen philosophischen Standpunkte Kants zusammenhängenden künstlichen Schlußfolgerung — ist vielmehr die aus jener Prämisse ganz einfach und natürlich sich ergebende Conclusion zu setzen: also muß, da durch einen regressus in infinitum nichts gesetzt würde, eine letzte Ursache, von der alle Veränderungen und Bewegungen ausgehen, oder ein absolutes Wesen, ein unbedingtes, nothwendiges, unveränderliches Sein vorhanden sein: also ist Gott.

Davon, daß dem Begriffe des unbedingten, nothwendigen, unveränderlichen Wesens der theistische Gottesbegriff ohne weiteres substituirt wird, sehen wir vorläufig ab, um zu prüfen, ob im übrigen die Conclusion concludent sei. Man könnte nun sagen, man habe keinen zwingenden Grund dafür, die Reihe der Veränderungen durch Annahme eines Unveränderlichen, oder den regressus von Wirkung und Ursache durch Annahme einer ersten oder letzten, d. i. einer obersten Ursache abzubrechen, statt sie ins Unendliche fortgehen zu lassen. Allein dieß hieße das Problem auf die lange Bank schieben und das

---

1) Kant, Kr. d. r. Vern. S. 618.

Denken sistiren. Wenn das Sein gedacht und als ein zufälliges erkannt wird, so muß zu dem zufälligen ein nothwendiges Sein als dessen Grund gedacht werden; nur in diesem Gedanken kommt das Denken zur Ruhe. Entweder muß man aufhören zu denken, oder zu dem Zufälligen ein Nothwendiges, zu dem Veränderlichen ein Unveränderliches fordern. Auf diesen Punkt hat besonders Leibnitz sein Augenmerk gerichtet und zu zeigen gesucht, daß das principium rationis sufficientis [1]), das er als logisches Princip, als eine wesentliche Bedingung des Denkens als solchen betrachtet, hier zur Anwendung komme. Sein kosmologisches Argument ist dieses: deus est prima ratio rerum (propositio demonstranda). Nam quae limitatae sunt, uti sunt eae omnes, quas videmus et experimur, contingentes sunt, nihilque in se habent, quod earum existentiam necessariam efficiat: cum sit in aperto, tempus, spatium et materiam aequabilia et uniformia in se ipsis et ad quodlibet indifferentia, prorsus alios motus et figuras alioque in ordine recipere potuisse. Quaerenda igitur est *ratio existentiae mundi*, qui est integra rerum *contingentium* collectio, et quaerenda ea est in *substantia, quae rationem existentiae suae in se ipsa habeat*, quaeque consequenter *necessaria* sit et aeterna [2]).

---

1) Oder determinantis. Leibnitz. theodic. I. §. 44: duo esse ratiocinationum nostrarum magna principia, quorum primum *principium contradictionis*, quo statuitur, ex duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam; secundum est *principium rationis determinantis*. Vi ejus est, nihil unquam evenire, cujus non existat aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, h. e. aliquid quod inservire possit ad reddendam *a priori* rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, et cur hoc modo potius, quam alio quolibet. Absque hoc magno principio nunquam dei existentiam probare valebimus.

2) Theod. I. §. 7. An einem andern Orte (Leibnit. opp. ed. Dutens I, 2. p. 132) faßt er das Argument folgendermaßen: Quia praesens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quae non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur, rationem rerum plenam in *particularibus* reperiri non

Bei dem Beweise des Daseins eines nothwendigerweise existirenden Wesens bleibt aber Leibnitz nicht stehen, weil ein solches den Begriff Gottes noch nicht verificirt, indem ein nothwendiges Sein und der schlechthin Seiende (Gott) keineswegs eins und dasselbe sind. Er schließt daher weiter: Und diese höchste Ursache muß ein intelligentes Wesen sein. Denn da diese Welt, wie sie existirt, zufällig ist und unendlich viele andre Welten ebenso möglich sind und so zu sagen gleiche Anwartschaft auf Existenz haben als die gegenwärtige; so muß man annehmen, daß die Ursache der (gegenwärtigen) Welt alle diese möglichen Welten sich vergegenwärtigt, um aus ihnen gerade diese ins Dasein treten zu lassen. Diese Vergegenwärtigung der reinen Möglichkeiten ist der Act einer die Ideen derselben in sich befassenden Intelligenz, und die Bestimmung einer derselben zur Existenz ist der Act eines wählenden Willens; die Macht aber der absoluten Substanz macht ihren Willen wirksam. Die Macht treibt zum Machen, zur Verwirklichung oder zum Sein, der Intellectus oder die Weisheit zum Wahren und der Wille zum Guten. Die oberste Intelligenz muß ferner durchweg unendlich, absolut vollkommen sein in ihrer Macht, Weisheit und Güte, da sie die Tendenz hat, alles was möglich ist, zu verwirklichen. Da nun auch alle Wirklichkeiten unter sich (einheitlich) verbunden sind, so kann diese Ursache nur eine sein. Ihr Denken ist die Quelle der Wesen, ihr Wollen die Quelle der Existenzen. So läßt sich, schließt Leibnitz, das Dasein des einen Gottes mit allen seinen Vollkommenheiten und der Ursprung der Dinge durch ihn demonstriren [1]).

Bei der Beurtheilung des kosmologischen Arguments sehen wir von der zuletzt angegebenen Weiterführung desselben durch Leibnitz, die dem physikotheologischen Beweiswege angehört, nothwendig ganz ab, da dieser letztere später für sich zu

---

posse, sed quaerendam esse in causa *generali*, ex qua non minus status praesens quam praecedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente.

1) Leibnitz. theod. l. c.

betrachten ist. Wir gehen dabei von der einfachsten Fassung desselben aus [1]). Welches ist das formelle Wesen dieses Beweises? Ausgegangen wird von der Wahrnehmung, daß alles weltliche Sein ein zufälliges, d. h. nur unter der Voraussetzung oder Bedingung eines andern wirklich ist, daß der gegenwärtige Zustand der Dinge das Product eines vorausgehenden und dieser wiederum das Product eines andern Zustandes ist. Das ist seine Prämisse, die eine durch alle Erfahrung, so weit diese reicht und so weit sie wirklich gemacht wird, bestätigte, unantastbare Wahrheit ausspricht. Welchen Werth hat nun der daraus gezogene Schluß auf ein absolut Erstes, auf ein bedingungsloses, nothwendiges Sein? Da wir die Reihe von Wirkung und Ursache durch keine noch so weit ausgedehnte Erfahrung zu erschöpfen vermögen, so erscheint die kosmologische Induction vorerst formell unzureichend. Um formell perfect zu sein, müßte die bestimmte Erfahrung zu jeder möglichen Erfahrung sich erweitern lassen. So beweist die Mathematik z. B. den binomischen Lehrsatz für eine bestimmte Reihe von Zahlen, für die Zahl 2. 3. 4 u. s. f.; sie schreitet sofort aber auch zum Beweis desselben für jede Zahl, für n und n + 1. So erst ist die Induction vollendet. Die Kosmologie bringt ihren inductiven Schluß nicht zu dieser formellen Vollendung und das principium rationis sufficientis kann ihr nicht dazu verhelfen, wenn es ein bloß logisches Princip sein soll. Die Annahme eines nothwendigen, unveränderlichen Wesens ist insofern, als sie auf unzureichende Erfahrung gestützt ist, ein Ueberspringen der Erfahrung, ein ihr Vorauseilen, eine Anticipation des Denkens. Beruft man sich aber zur Ergänzung

1) Diese wäre eigentlich die Aristotelische, wie sie noch von dem hl. Thomas reproducirt wird. Aristoteles schloß von der in allen Dingen (selbst im Denken) wahrnehmbaren Bewegung auf ein erstes unbewegt Bewegendes. So auch Thomas summ. theol I. qu. 2. art. 3 in corp. Da aber diese Argumentationsweise mehr äußerlich, mehr auf die Form, als das Wesen des endlichen Seins gerichtet ist, so legen wir die später übliche gewöhnliche Fassung zu Grund.

dieses Mangels auf das principium rationis sufficientis als logisches Princip, so wird dadurch die Realität des nothwendigen Wesens nicht eigentlich bewiesen, sondern nur als Denknothwendigkeit postulirt [1]). Das Denken kann nicht zur Ruhe kommen, außer in dieser Annahme; sie ist für das Denken ein Bedürfniß. Allein Denken und Erkennen sind zwei ganz verschiedene Dinge. Nur dann, wenn der Sprung über die bestimmte, ihrer Natur nach immer begränzte Erfahrung hinaus auf ein der Erfahrung analoges Princip, auf ein Real- oder Erkenntnißprincip gebaut werden kann, kann die Realität des nothwendigen Seins als begründet und der Beweis in dieser Beziehung als erbracht erachtet werden. Ein solches Realprincip ist die Vernunftidee des Absoluten, das auf sie sich stützende, das vernünftige Denken, im Unterschiede des bloß logischen Denkens. Das principium rationis sufficientis ist in der That kein bloß logisches, sondern ein metaphysisches Princip, und nur als solches Princip macht es den Schluß von dem zufälligen Sein auf ein nothwendiges wahr; einmal und vor allem insofern, als nur dieses Princip in Verbindung mit der Erfahrung dem Schluß auf die Wirklichkeit eines nothwendigen Seins die erforderliche volle Basis verschafft, ohne die es mit einem Fuße auf die Ontologie sich stellen muß [2]), sodann auch insofern, als nur dieses vernünftige, auf die unmittelbare Idee des Absoluten fußende Denken das nothwendige Wesen als ein außerweltliches, als intelligentes Urwesen erkennen läßt. Dieser Punkt ist nun noch besonders ins Auge zu fassen.

Das kosmologische Argument, d. h. das auf die bloße Erfahrung sich stützende reine Denken beweist, so weit es beweisend ist, zwar ein nothwendiges Sein als Grund des zufälligen, aber kein außerweltliches, sondern ein immanentes

---

1) Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft S. 642 ff. und lange vor ihm Peter d'Ailly in 1. sent. qu. 3. art. 2.

2) Das ist das Wahre an der oben (S. 672) angegebenen Behauptung Kants.

Grundwesen der Dinge, das pantheistische Absolute. Umgeben von lauter vergänglichen, veränderlichen, zufälligen Zuständen der Dinge liegt dem denkenden Geiste bloß als solchem nichts näher als der Gedanke, daß alle diese Dinge nur die mannigfach wechselnden, nach immanenten Gesetzen aus- und aufeinander folgenden Erscheinungen und Gestaltungen des Einen absoluten Wesens, der absoluten Substanz seien [1]). Das zufällige Sein, soll es gedacht werden, setzt ein nothwendiges Sein voraus als dessen Grund, ohne den es nicht sein, als seiend nicht gedacht werden könnte: dieser Satz ist unbestreitbar. Aber von hier eröffnen sich zwei Möglichkeiten: das nothwendige Sein kann die absolute Substanz sein, zwischen der und den zufälligen (endlichen) Dingen das Verhältniß der Immanenz (der Substanzeinheit), ein bloßes Naturverhältniß stattfindet; oder aber der absolut Seiende, zwischen dem und

---

1) Trendelenburg (logische Untersuchungen, II. S. 344): „Es treibt in dem kosmologischen Beweise nichts aus der Welt hinaus zu einem unbedingten Wesen jenseits derselben. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen läuft im Sein fort. Indem sie in sich zusammengeschlossen zu einem nothwendigen Ganzen werden, bleiben sie doch in sich. Daher ist der consequenteste Ausdruck der kosmologischen Weltansicht das System des Spinoza, in dem die Substanz Ursache ihrer selbst und der Accidenzien ist. Das Endliche, in sich selbstlos, wird, weil es zufällig ist, dem Unendlichen hingegeben. In dem kosmologischen Beweise wird nach dessen alter Gestalt nur die wirkende Ursache aufgefaßt, die der Charakter des Seins ist, wenn es noch nicht durch das Denken bestimmt worden. Der Ertrag ist daher die Einheit der wirkenden Substanz.“ Eine geradlinige Reihe mit einer ihr unendlich vorausseienden ersten Ursache anzunehmen, gibt das kosmologische Argument nicht Grund; es führt zu einer in sich zurückgehenden Kreisbewegung des Seins, deren Mittelpunkt die absolute Substanz ist, nicht weiter. „Die endlichen Dinge, indem sie in dem endlosen (in sich kreisenden) Wechsel des Bestehens und Vergehens als einzelne sich selbst aufheben, fallen in eine Allgemeinheit (Einheit) zusammen, die sich nicht mehr als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält. Das kosmologische Argument beweist (so weit es beweist), ein nothwendiges Wesen, aber kein außerweltliches, sondern ein ewiges Grundwesen der Welt.“ Strauß, die christliche Glaubenslehre, I. S. 382.

der Welt ein Verhältniß höherer Ursächlichkeit stattfindet, ein solches nämlich, kraft dessen die Ursache außer der Wirkung und in völliger Unabhängigkeit von ihr in sich ist und bleibt, wie dasselbe z. B. zwischen einem Künstler und seinem Kunstwerke besteht. Weil nun jene Annahme eine Denkmöglichkeit ist, so kann sie durch bloßes Denken nicht widerlegt werden; man kann nur erweisen, wie wir das auch gethan, daß *sie* ihre Wahrheit nicht beweisen kann, daß auch sie auf einer gewissen Voraussetzung, Vorausannahme (πρόληψις), auf einer Art von Glauben beruht. Und diesen Beweis darf man nicht gering anschlagen, wenn man bedenkt, daß die andere (theistische) Annahme dem formell demonstrirten oder demonstrirbaren Gegentheil gegenüber gar nicht aufkommen und nicht bestehen könnte. Man kann jene Annahme auch nicht aus der Erfahrung widerlegen, weil die Erfahrung von unten herauf sie vielmehr zu bestätigen scheint und in ihren höhern Regionen kein Beispiel jener höhern, transcendentalen und absoluten Ursächlichkeit bietet, die dem religiösen Bewußtsein zufolge das Wesen der absoluten Ursächlichkeit ausmacht. Die Erfahrung weist nur *analoge* Ursächlichkeiten nach. Dahin gehört die Analogie des Lebendigen, das sich selbst bewegt, des Geistes, der aus sich denkt, will und schafft. Aber überall ist hier keine reine causa sui, keine absolute Ursache des andern; alles endliche Leben und Schaffen ruht auf fremden Bedingungen und Grundlagen [1]). Diese Verhältnisse reichen also nicht an das des Absoluten zum Endlichen im Sinne des religiösen Bewußtseins hinan, und reichen somit auch nicht hin, der religiösen Idee die völlig entsprechende reale Unterlage zu geben und sie zu demonstriren [2]).

---

1) Vgl. *Trendelenburg*, II. S. 343.

2) Diesen Gedanken spricht Kant seinem Standpunkte gemäß so aus: Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigenthümliche der Idee, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transcendentale Idee von einem nothwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man

Die pantheistische Annahme kann nur durch die unmittelbare Vernunftidee des Absoluten und die in ihrem Lichte vollzogene Weltbetrachtung, also nur durch das vernünftige Denken beseitigt werden. Weil aber dieses auf subjectiven und praktischen Bedingungen beruht und eine Eigenschaft oder Thätigkeit nicht des rein objectiven, sondern des persönlichen Geistes ist, so ist diese Widerlegung keine zwingende, der Beweis der Wahrheit des religiösen Bewußtseins kein rein objectiver und stringenter.

Schlagen wir ihn darum nicht zu geringe an! Jene Analogien sind ganz geeignet, den in der Vernunftidee anticipirten Gottesgedanken aliquatenus zu vermitteln und objectiv zu bewähren. Das kosmologische Argumentiren, wenn es auch kein eigentliches Demonstriren ist, hat dennoch eine ganz reelle und hohe Bedeutung. Wenn wir nämlich auf den ursächlichen Zusammenhang der Dinge, ihre Aus- und Aufeinanderfolge näher eingehend wahrnehmen, wie auf den niedrigsten Gebieten des Endlichen die Ursache in die Wirkung gänzlich über- und in ihr aufgeht, hingegen je weiter wir in der Stufenleiter der Dinge aufwärts schreiten, Ursache und Wirkung immer mehr aus einander treten und die Ursache als selbständiges, nicht übergehendes Princip sich behauptet, bis wir endlich auf dem Gebiete des vernünftigen und freien Geistes angekommen, diesen völlig außer seinen Werken in sich bleibend wahrnehmen [1]): so erheben wir uns von dem Gedanken des nothwendigen Seins zu dem des absolut Seienden, und dieser Gedanke ist uns durch jene Weltbetrachtung vermittelt und bestätigt: wir erkennen Gott und wissen, daß er ist, daß er die aus sich seiende unbedingte Ursache der Welt als absoluter Geist und Wille ist. Weil aber diese Gedanken-Richtung und Reihe auf der freiwilligen Vor-

---

theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Anleitung gibt, suchen wird. Kr. d. r. Vernunft S. 649. vgl. S. 665.

1) Vgl. Fischer, die Idee der Gottheit S. 56 f.

aussetzung oder Annahme (πρόληψις ἑκούσιος nennt sie Clemens von Alexandrien treffend), auf einer unmittelbaren Ueberzeugung der persönlichen Vernunft beruht und nur kraft derselben der die Welt denkend betrachtende Geist von der dem bloß verständigen Menschen zunächst liegenden pantheistischen Gedankenrichtung abgelenkt wird; so kann man nicht behaupten, daß das Dasein Gottes durch die kosmologische Betrachtung streng beweisbar sei. Wenn der Atheist, der Pantheist, der Polytheist dem religiösen Bewußtsein seine Zustimmmung versagt, so geschieht es nicht, weil er nicht sieht und nicht denkt, sondern weil er nicht wahrhaft vernünftig denkt, nicht mit dem Auge der Vernunft die Welt betrachtet, weil er in diesem Sinne bei aller sonstigen Bildung ein Thor ist.

§. 37.

Der physikotheologische[1]) oder teleologische Beweis[2]).

Die denkende Betrachtung der Welt bleibt nicht bei der allgemeinen und insofern noch abstracten Eigenschaft derselben als endliches, d. i. bedingtes, zufälliges, zeiträumliches, veränderliches u. s. f. Sein stehen, sondern erhebt sich Angesichts ihres Zusammenhangs, ihrer Ordnung und Harmonie zu dem Begriffe der Welt als eines plan- oder zweckmäßigen Ganzen. In dem Zweck erkennt sie das die Welt als einheitliches Ganze beherrschende Gesetz. Der Zweck setzt aber deliberirenden, berechnenden, planfassenden, d. i. denkenden Verstand voraus; das Zweckmäßige ist nur aus einer Thätigkeit

1) So genannt, wiefern aus der Beschaffenheit der Natur (im niedern und höhern Sinne) auf das Dasein Gottes und seine Beschaffenheit geschlossen wird. In diesem Sinne erklärt den Ausdruck schon Kant (Kr. d. r. Vern. S. 660), und ist derselbe somit ganz regelrecht und nicht „wunderlich" gebildet, wie Weiße (Idee der Gottheit, S. 234) gemeint hat.

2) Teleologisch wird die Physikotheologie, wenn die Zweckmäßigkeit der Natur, diese bestimmte Beschaffenheit ihrer Ordnung und Einheit dabei zu Grund gelegt wird. Vgl. die Stelle aus Kant's Kritik der Urtheilskraft ob. S. 669.

oder Bewegung zu verstehen, die nach dem, was sie schließlich will, ihren ersten und alle folgenden Schritte bemißt und bestimmt [1]). „Soweit mithin der Zweck herrscht, soweit herrscht der Gedanke."

Der eigentliche Nerv des physikotheologischen Beweises liegt in diesem unzertrennlichen Zusammenhang des Zwecks und des Gedankens. Um ihn klar und allgemein verständlich zu machen, bedienen wir uns einer nahe liegenden, durch den Sprachgebrauch sanctionirten Vergleichung (Analogie). Man spricht von dem Weltgebäude. Halten wir diese anschauliche Vorstellung einen Augenblick fest. Schon der erste Stein, der zu einem Gebäude gelegt wird, erfordert ein klares Bewußtsein dessen, was mit ihm erreicht, „bezweckt" werden will; denn er entscheidet über die Lage, die dasselbe bekommen soll, über seine Stellung zur Sonne u. s. f. Verfolge ich die Weiterführung des Gebäudes, seinen Aufbau, so dringt sich mir mit jedem Fortschritt desselben die Thätigkeit des Gedankens (oder auch der Gedankenlosigkeit) immer merklicher auf, bis ich mir beim Schlußstein sagen muß: hier ist ein Gedanke (oder die Gedankenlosigkeit) verwirklicht. Je angemessener alles Einzelne zum Zweck des Ganzen ausgeführt, und je reicher der Zweck selbst ist, d. h. je größer das Maaß der Vollkommenheiten ist, die er in sich schließt, je mannigfaltiger und größer die Bedürfnisse und Bequemlichkeiten sind, denen er Befriedigung gewährt: desto vollkommner muß die Intelligenz sein (und umgekehrt), dem das Ganze sein Dasein, seine Einrichtung und Ordnung verdankt. In solcher Weise wird der unbefangene Geist durch die Betrachtung des nach Umfang und Inhalt unsre Begriffe übersteigenden Weltgebäudes zu dem Schlusse auf einen unendlich mächtigen, weisen und gütigen Welt-Urheber und Baumeister geführt.

---

1) Kurz und gut sagt Trendelenburg (logische Untersuchungen, II. S. 344): Der Zweck ist nur durch den vorgreifenden, aus der Zukunft die Gegenwart bestimmenden Gedanken zu verstehen.

In seiner streng formellen Fassung enthält das physikotheologische Argument nachstehende Momente[1]):

1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts und unbegränzter Größe des Umfangs.

2) Den Dingen in der Welt hängt diese zweckmäßige Anordnung nur zufällig an[2]), d. i. die Natur verschiedener Dinge könnte von selbst durch so vielerlei sich vereinigende Mittel zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip nach zum Grunde liegenden Ideen dazu angelegt worden.

3) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache, die nicht bloß als blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß.

Aus dieser Construction des physikotheologischen Beweises ersieht man zunächst, daß derselbe mit einem Fuße auf dem Boden des kosmologischen steht. Denn daraus, daß von keinem einzelnen Dinge in der Welt aus die zweckmäßige Zusammenordnung aller zu einem harmonischen Ganzen zu begreifen ist, folgt noch nicht, daß dieselbe nun auch dem Ganzen von außen komme und von einem extramundanen intelligenten Urheber

---

1) Nach Kant, Kr. d. r. Vern. S. 653 f.

2) Dieser Ausdruck ist hier nicht recht passend, weil die Harmonie in den Dingen eine wesentliche Beschaffenheit der Welt ausmacht, womit aber nicht gesagt ist, daß sie aus ihrem Wesen folge oder sich daraus erkläre. Dieß will durch jenen Ausdruck abgelehnt werden. Es kehrt also, wie man hieraus sieht, im physikotheologischen Argument die Schwierigkeit des kosmologischen wieder. Während alles Einzelne (die Dinge selbst sowohl als ihre Zustände) sich als ein zufälliges zeigt, so kann man annehmen, das Zufälligsein klebe nur dem Einzelnen an und sei im Ganzen aufgehoben, d. i. die allgemeine, eine Substanz sei das nothwendigerweise Seiende. In ähnlicher Weise läßt sich denken, die Zweckmäßigkeit, die in der Beziehung des einen auf das andere besteht, und die dem einzelnen als solchem fremd ist, ruhe in dem Wesen des Ganzen und sei dessen immanentes Princip.

herrühre. Es ist denkbar — und die Pantheisten, Spinoza, Hegel, halten es sogar für allein denkbar — daß die allgemeine Substanz vermöge ihrer innern Natur sich gesetzmäßig entfalte und von Stufe zu Stufe fortschreitend zuletzt in Geisteswesen zum Bewußtsein ihrer selbst komme. Es bedarf daher des Ertrāgnisses des kosmologischen Beweises, nämlich der durch ihn vermittelten Erkenntniß, daß die Ursache der Welt überhaupt außer und über ihr liege, wenn auf physikotheologische Weise weiter argumentirt werden soll. Freilich steigern sich die Schwierigkeiten der pantheistischen Weltanschauung auf dem Standpunkt der physikotheologischen Betrachtung so außerordentlich, daß man ebenso gut andrerseits sagen kann, das physikotheologische Argument helfe dem kosmologischen erst zu seiner vollen Ueberzeugungskraft.

„Der physikotheologische Beweis, sagt Kant [1]), verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsre Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsre Naturerkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit gleich als aus einem Traum, durch einen

---

1) Kritik d. r. Vern. S. 651.

Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

Aber woraus entspringt die Kraft der Ueberzeugung, die dem auf die physikotheologische Weltbetrachtung gestützten Argumente beiwohnt, und von welcher Art ist das durch dasselbe bewirkte Wissen von Gott? Ist es der räsonnirende Verstand bloß als solcher, der den Schluß auf eine überweltliche höchste Intelligenz zu Stande bringt; und bringt er ihn auf absolut zwingende Weise zu Stande? Wir verneinen beides. Der pantheistische Gedanke ist auch auf dem Standpunkte der physikotheologischen Betrachtung möglich, wiewohl er hier, wie schon bemerkt, mit ungleich größern Schwierigkeiten zu kämpfen hat, als auf dem Standpunkte der kosmologischen Betrachtung. Es treten daher auch hier, wenn gleich im verringertem Maaße, die Bemerkungen in Geltung, die wir gegenüber dem kosmologischen Argumente bezüglich seiner Beweiskraft und Beweisart gemacht haben. Es treten aber außer der pantheistischen hier noch besondere Denkmöglichkeiten auf und dem Schluß auf eine höchste Intelligenz als unmittelbare Weltursache in den Weg, über die durch bloßes Denken, ohne Hülfe des unmittelbaren Gottesbewußtseins nicht weg zu kommen, die nur durch das vernünftige, von der unmittelbaren Gottesidee getragene und gestärkte Denken zu überwinden sind. Davon wird später die Rede sein. Dieß inzwischen vorausgesetzt, ist also klar, daß der physikotheologische Schluß, wie der kosmologische, nur in Kraft dieses vernünftigen Denkens zu Stande kommt, und daß somit das auf diesem Wege erzielte Wissen von Gott kein demonstrirtes Wissen ist, dem eine objectiv und allgemein überzeugende Kraft oder apodictische Gewißheit beiwohnt [1]). Der

1) Kant sagt (a. a. O.): „Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieses (physikotheologischen) Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben,

physikotheologische Beweis ist nichts anderes als der Versuch des denkenden Geistes, die unmittelbare Gottesidee durch die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der Welt sich zu vermitteln und objectiv zu bewähren; und da diese Betrachtung höher ist und tiefer in die Natur der Dinge einführt, als die kosmologische, so ist der physikotheologische Beweis auch wirksamer, überzeugungskräftiger als der kosmologische. Faßt man beide Argumente aber nicht für sich, sondern in ihrem Zusammenhang und Zusammenwirken — und das ist das wahre —, so ist zu sagen, daß durch die physikotheologische Betrachtung die mit der kosmologischen Betrachtung anhebende Vermittlung des unmittelbaren Gottesbewußtseins eine viel tiefere und die Bewährung desselben eine viel nachdrücklichere und eindringlichere werde. Und in der That, was könnte mehr geeignet sein, die Gottesidee unsres Geistes zu beleben und zu stärken, als die wissende Betrachtung insbesondere z. B. des gestirnten Himmels? Sie vergegenwärtigt dem Geiste eine Größe des Weltalls, die seine Denkkraft weit übersteigt, und eine Regel und Harmonie der Bewegung, die als eine zufällig entstandene zu denken, kein menschlicher Verstand, sollte man glauben, verkehrt genug sein kann. Und doch hat

---

so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodictische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte. „Es sei die Sprache des Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens, herabzustimmen.“ In solch' äußerlicher Weise, in solch' trübem Lichte erscheint Kant der Zusammenhang der Vernunftidee, deren lebendiges Innewerden auf subjectiv praktischen Bedingungen beruht, mit dem discursiven und objectiven Denken und Erkennen! Daher werden wir uns auch nicht wundern, wenn er also fortfährt: „Ich behaupte demnach, daß der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein darthun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduction dient), überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzig möglichen Beweisgrund (wofern überhaupt nur ein speculativer Beweis stattfindet — was Kant bekanntlich verneint) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbei gehen kann.“ Krit. d. r. Vern. S. 653.

ein berühmter Astronom, La Lande, das Wort aussprechen können, er habe den ganzen Himmel durchforscht und nirgends Gott finden können, sondern nur lauter blinde Nothwendigkeit, starre Gesetzmäßigkeit. Eine solche Erscheinung hat etwas beunruhigendes, und wir halten es für wichtig, sie nicht ohne ihre Erklärung erwähnt zu haben. Es gibt Menschen, hochgebildete, in allen Wissenschaften geübte Geister, in denen der innere göttliche Sinn völlig erstarrt ist, Verstandesmenschen, die ohne active Vernunft sind. Denn es gibt Studien — und dahin gehören in erster Linie die mathematischen — die, einseitig betrieben, den vernünftigen Geist brach legen, vertrocknen, und nur noch für die Verstandesevidenz Sinn und Empfänglichkeit zurücklassen. Es ist ja durch die vielfachsten Erfahrungen bestätigt, und erklärt sich aus der Endlichkeit des menschlichen Geistes, daß ein Vermögen der Seele nur auf Kosten eines andern zu einer ungewöhnlichen Höhe der Ausbildung gebracht wird, und daß es nur wenige Geister von solch' universeller Anlage gibt, die, wie wir z. B. bei Leibnitz sehen, solcher Gefahr überhoben sind. Auf Rechnung der einseitigen Verstandesausbildung ist die Unempfänglichkeit für das Göttliche, wie wir sie bei Vielen finden, allein zu schreiben.

Wir haben schon bemerkt, daß sich auch gegenüber der physikotheologischen Betrachtung der Pantheismus geltend mache, indem er ihrer Voraussetzung, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt an sich selbst fremd, nicht aus ihr selbst, nicht aus einem der Natur der Dinge einwohnenden Gestaltungstriebe zu verstehen seien, daß sie ihr vielmehr von außen kommen und in diesem Sinne accidentell seien, das Gegentheil als Denkmöglichkeit entgegensetzt. Mit größerem Nachdruck erhebt sich aber eine andere Instanz, die des metaphysischen Dualismus, auf Grund der physikotheologischen oder teleologischen Weltbetrachtung gegen die theistische Voraussetzung, ein Gedanke, der in der alten Welt, besonders im Orient, und hierauf in dem häretischen Gnosticismus eine große Herrschaft über den menschlichen Geist, in dem populären Bewußtsein desselben, wie

in seinen philosophischen Speculationen, erlangt hat [1]). In demselben Maaße nämlich, als die Betrachtung der in der Welt herrschenden Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit, worin sich ihre Geistigkeit und Vollkommenheit verräth, den denkenden Geist auf einen intelligenten, gütigen und vollkommnen Urheber derselben hintreibt, lenkt ihn die Materialität und Unvollkommenheit derselben, die Betrachtung der wilden, zerstörenden Elementarkräfte, des Hereinbrechens der Barbarei in die Pflanzungen der Cultur und Civilsation, der Gebrechlichkeit des Menschen, der Uebel, von denen er heimgesucht ist, von diesem Gedanken wieder ab. Indem sich dem Blick des Geistes dabei verbarg, daß ungeachtet dieser Störungen im Einzelnen der Fortschritt im Ganzen einem höhern, vollkommnen Ziele zu ungehindert stattfinde, ja, daß was zunächst als ein hemmendes Element erscheint, vielmehr ein Förderungsmittel sei, kam er zu der Annahme einer ewigen Materie als Princip und Quelle der Unvollkommenheiten der Welt, oder zweier activen feindselig sich entgegenstehenden Urwesen, eines guten und bösen, lichten und finstern. Und gewiß bedarf es der ganzen geläuterten Kraft der geistigen und sittlichen Idee in uns, um die Ueberzeugung von einem ewigen vollkommenen Urwesen als des unmittelbaren Urhebers alles Daseins festzuhalten und mit der Materialität und Unvollkommenheit desselben in Einklang zu bringen. Diese unserm Geiste eingeborne Idee, die durch den Einfluß des Christenthums von ihren Verdunkelungen befreit und in ihrer innern natür-

1) Seine Macht über die Gemüther ist jetzt gebrochen, die trübsinnigen Träume einer geängstigten Vernunft, wie sie der Gnosticismus ausgebrütet, sind verschwunden. Dieß verdankt die Menschheit dem Einflusse des Christenthums. Der Geist des Christenthums wird auch den Pantheismus und die ihm verwandten Denkungsarten, an denen unsre Zeit krankt, überwinden, wie er den Polytheismus und Dualismus überwunden hat; freilich nicht durch den Versuch, von der Dogmatik aus der Vernunftwissenschaft (Philosophie) Befehle zu ertheilen, sondern durch seinen erziehenden Einfluß wird er den Geist der Menschen auch nach dieser Richtung zur Vernunft bringen und in dieser mittelbaren Weise die Philosophie umstimmen. Vgl. Einleitung S. 265 f.

lichen Kraft mächtig gestärkt wird — sie und nicht die bloße Denkkraft unsres Verstandes ist es, durch welche der Geist bei der Betrachtung der Welt über die von entgegengesetzten Seiten her — von der monistischen und dualistischen — auftauchenden Schwierigkeiten hinüber- und bei dem reinen Gottesgedanken ankommt.

§. 38.

Der moralische Beweis.

Wenn die Weltbetrachtung den denkenden Geist zu Gott führt, so liegt es in der Natur der Sache, daß die durch sie vermittelte und bewährte Erkenntniß Gottes in dem Maaße sich vollendet, als die Weltbetrachtung von Stufe zu Stufe fortschreitend in ihrem höchsten Moment sich abschließt. Einen solchen Fortschritt in der Vermittlung und Bewährung der Gottesidee gewahrten wir, indem wir dem kosmologischen Beweis den physikotheologischen anreihten [1]).

Einen ähnlichen Fortschritt weist das moralische Argument im Verhältniß zum physikotheologischen auf. Der sg. moralische Beweis ist, richtig verstanden, nichts anderes, als die Weiter-

1) Wir können in diesem wesentlichen Punkte mit Trendelenburg und den meisten aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen, übrigens aber nicht bei ihm stehen bleibenden, vielmehr dem Theismus zustrebenden Philosophen uns nicht einverstanden erklären, wenn sie meinen, der kosmologische Beweis führe zu dem Absoluten des Pantheismus und erst der physikotheologische zu dem des Theismus, zu dem lebendigen Gotte. Trendelenburg sagt (log. Unters. II. S. 344): „Der Ertrag (des kosmologischen Beweises) ist daher (vergl. ob. S. 678 Anm.) die Einheit der wirkenden Substanz.... die blinde Macht der Substanz — der Ertrag des kosmologischen Beweises .... erhebt sich (im teleologischen) zur schöpferischen Weisheit." So würde die denkende Weltbetrachtung beides, zuerst den Pantheismus und sofort den Theismus beweisen. Das kann nicht sein, weil Theismus und Pantheismus sich diametral entgegenstehen und ausschließen. Entweder beweist die Kosmologie den Pantheismus nicht oder die Physikotheologie den Theismus nicht.

führung der Physikotheologie in ihrer Anwendung auf das besondere Gebiet der Vernunftwesen.

Die Betrachtung der Zweckbeziehungen, wie sie sich im Gebiete der Natur, der materiellen wie der geistigen, darstellen, und die Natur, in diesem umfassendsten Sinn des Worts, als ein zweckmäßig geordnetes Ganze erkennbar machen, das von einem über das Ganze erhabenen allumfassenden Gedanken ausgegangen, getragen und beherrscht ist: diese Betrachtung ist noch eine untergeordnete. Die Teleologie im höchsten Sinne beginnt erst da, wo nach dem **Endzweck** des ganzen Weltdaseins gefragt wird. Da tritt der Unterschied der Natur und des Geistes erst in seinem ganzen Umfang, wie in seiner höchsten Bedeutung hervor. Die Natur ist, selbst in ihren höchsten Productionen, den belebten Wesen, selbstlos. Wie sie als todte Natur nothwendigen Gesetzen blindlings folgt, so beherrscht die Thiere der sinnliche Trieb, der sie an die Erde kettet. Als selbstlos ist die Natur bloßes Mittel für ein höheres Dasein auf das sie abzweckt[1]). Dieses höhere Dasein ist der Geist,

1) Kant, Kritik der Urtheilskraft, §. 86 (WW. Bd. 7. S. 325 f.): „Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie großer Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem, zweckmäßig auf einander bezogenem Zusammenhange sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtigerweise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d. i. daß ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnißvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles Uebrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, etwa damit irgend Jemand da sei, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts, als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, daß sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Werth erwachsen; und man muß schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch

das Vernunftwesen; aber nicht eigentlich die Natur des Geistes als solche, da diese selbst nur dazu da ist, um sich durch Vernunft und Freiheit als persönlichen Geist zu erweisen. Nun fragt es sich, wie die Vernunftwesen Endzweck der Natur seien? Etwa gerade dadurch, daß sie die Natur erkennen, verstehen und ihre Güter für sich gebrauchen, wodurch sie erst aufhört, ein blindes, zweck- und fruchtloses Dasein zu sein? So aber würde das Vernunftwesen in die Natur vielmehr zurück-, als über sie hinaus weisen und nur im uneigentlichen Sinne ihr Endzweck genannt werden können. Denn man könnte nun ebenso gut sagen, der Mensch sei um der Natur willen da — damit sie nicht brach liege —, als umgekehrt, die Natur sei um des Menschen willen da, damit er für sein Erkenntniß- und Begehrungsvermögen einen Gegenstand habe. So wäre die Welt im Ganzen ohne höhern Zweck, sie würde sich als Natur und Geist gegenseitig bedingen und fordern, somit im Kreise bewegen, wie das die Vorstellung des Pantheismus schon auf dem Standpunkt der kosmologischen Betrachtung indicirt. Wenn über diese Kreisbewegung hinausgegangen, wenn ein Endzweck der Welt gedacht werden soll, so kann er nur in Dem gefunden werden, was der besondere Endzweck des persönlichen Geistes ist. Einen solchen Endzweck fordert die naturgemäße Entfaltung des Vernunftwesens. Das Vernunftwesen kann mit seinem Erkennen und Wollen, das zunächst auf die Natur gerichtet ist, nicht bei ihr stehen bleiben, weil es sich so nicht seiner Natur gemäß vollenden, sondern höchstens zum potenzirten Thiere hinaufarbeiten würde. Es

---

sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann." Diese Betrachtung ist nur dadurch mangelhaft, daß sie einseitig praktisch ist und so nicht zum rechten Ziele führen kann.

vollendet sich und erfüllt den Zweck seines Daseins nur in der Erkenntniß eines höchsten Wesens und in dem Streben nach einem höchsten Gute. Wie das Vernunftwesen als erkennender Geist bei dem zufälligen Sein nicht stehen bleiben kann, sondern zu der Annahme eines nothwendigen fortgetrieben, und durch die Betrachtung der Zweckbeziehungen in allem Sein zu dem Gedanken eines zwecksetzenden absoluten Seins geführt wird: ebenso wird es als sittlich wollender, über dem Naturzusammenhang stehender Geist von dem Verlangen nach irdischen Gütern, die als vergängliche und veränderliche ihm kein Genüge gewähren, zu dem Verlangen nach einem unvergänglichen und unwandelbaren Gute geleitet: beides seiner eigenthümlichen Natur gemäß, der die Idee des Absoluten eingepflanzt ist. Das Unendliche, Absolute ist der höchste und letzte Gegenstand wie seiner Erkenntniß, so seiner Liebe, und in dieser Erkenntniß und Liebe kommt es erst zur wahren Vollendung seiner selbst, zur wahren Vernünftigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit; in ihnen erfüllt sich der höchste und einzig wahre Zweck seines Daseins, seine Seligkeit. Das unendliche Wesen, das das endliche Vernunftwesen in solcher Weise voraussetzt und das es als den höchsten Gegenstand seiner Erkenntniß ergreift und als den bleibenden seiner Liebe umfaßt, ergreifen und umfassen muß, um das zu sein, was es ist, kann nicht die absolute Substanz, kann nur die unendliche Vernunft, und die unendliche Liebe, nur der persönliche Gott sein. Das Räthsel des Daseins eines vernünftigen und sittlich freien Geistes löst nur ein Jenseits, in dem er erkennen wird, so wie auch er erkannt worden ist (1. Cor. 13, 12), d. h. der Glaube an einen Gott, der zu seiner vernünftigen Creatur in einem persönlichen Verhältniß steht, die er zu seinem Ebenbild und Gleichniß geschaffen hat. Hier erst, auf dem Standpunkt der moralischen Teleologie, tritt die Idee des Absoluten als des persönlichen Gottes, als der unendlichen Liebe, in vollster Klarheit und überzeugendster Wahrheit hervor.

Der in neuerer Zeit [1]) von **Kant** aufgestellte und mit diesem Namen benannte **moralische** Beweis für das Dasein Gottes ist folgender. Das Sittengesetz, dem wir als Vernunftwesen uns unbedingt unterworfen und zu dessen Erfüllung unter allen Umständen und auf jede Gefahr hin verpflichtet erkennen, muß, wenn es nicht sinnlos sein soll, einen entsprechenden objectiven Endzweck haben; und dieser kann kein anderer sein als das **höchste** durch Freiheit mögliche **Gut in der Welt**, d. i. **Glückseligkeit** (für uns und andere). Nun haben wir aber die Realisirung dieses Endzweckes nur theilweise in der Hand, indem sie theilweise von Bedingungen abhängt, über die wir nicht gebieten können. Folglich müssen wir, um diesen Endzweck als den wirklichen und wahren Endzweck des Daseins von Vernunftwesen denken zu können, zu einer höhern Macht aufsteigen und eine moralische Welturſache annehmen, durch welche er in einem jenseitigen Leben seine volle Erfüllung findet, durch welche die Sittlichkeit (als Würdigkeit glücklich zu sein) mit der Glückseligkeit in völlige Harmonie gebracht wird [2]).

1) Ueber den Beweis des **Raimund von Sabunde** in dessen theologia naturalis vgl. **Hagenbach** in Illgens Zeitschrift, Jahrg. 1842, 1. Hft. S. 62.

2) **Kant**, Kr. d. pract. Vern. S. 246 f. (Leipz. Ausg. sämmtl. W. W. 4. Bd.). Kr. der Urtheilskr. S. 331 ff. (Bd. 7). Vorr. zur 2. Ausg. der Religion innerhalb d. Gränzen d. r. V. S. 164 f. (5. Bd.) Kant erläutert sein Argument in folgender Ausführung: „Wir können, sagt er (Kr. d. Urtheilskr. S. 337), einen rechtschaffenen Mann, wie etwa den Spinoza, annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinauslauft) auch kein künftiges Leben: wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, das er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser, noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begränzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zustimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch ver-

Der zunächst und zumeist in die Augen fallende Mangel des Kant'schen Arguments besteht darin, daß die vom Standpunkt der moralischen Teleologie geforderte Annahme eines *moralischen* Welturhebers nicht in Zusammenhang gebracht ist mit der aus der kosmologischer Betrachtung hervorgehenden Forderung eines *nothwendigen*, und der aus der physikotheologischen abfließenden Forderung eines *intelligenten* Welturhebers. In solcher Isolirung verliert es fast allen Halt und alle Ueberzeugungskraft. Denn offenbar kann der „rechtschaffene Spinoza," nachdem er auf dem kosmologischen und physikotheologischen Wege nicht weiter gekommen ist als zu dem Begriff einer absoluten Substanz und nachdem er so seinen Begriff des Absoluten *metaphysisch* festgestellt hat, sich nicht hintendrein zu der Annahme eines moralischen Welturhebers bekennen, ungeachtet er ihre *logische* Möglichkeit einräumen mag. Der

---

bunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwunge gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte (mußte), müßte er allerdings als unmöglich (chimärisch) aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen innern Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen, ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann); so muß er, *welches er auch gar wohl thun kann*, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in practischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines *moralischen* Welturhebers d. i. Gottes annehmen."

zweite Hauptmangel des Kant'schen Arguments besteht darin, daß der Endzweck des Sittengesetzes in die Glückseligkeit, in das höchste Gut in der Welt, statt in die jenseitige Seligkeit gesetzt, und aus der erfahrungsmäßigen Collision zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit auf die Annahme einer jenseitigen Ausgleichung durch den moralischen Welturheber geschlossen wird. Das Sittengesetz will die Erde zum Himmel machen; es kann dieß nicht, weil die Natur ihren Beistand verweigert. Soll es dennoch in seiner Würde und unbedingten Geltung aufrecht erhalten und sein Endzweck nicht als chimärisch aufgegeben werden; so muß man an ein Jenseits und an einen moralischen Vergelter denken, der in seinen Verfügungen unbeschränkt ist, d. i. an den moralischen Welturheber oder Gott: das will Kant sagen. Allein, wie kommt es, daß der Welturheber die Natur den Forderungen des Sittengesetzes nicht dienstbar gemacht? Das Dasein der Vernunftwesen auf dieser Erde steht so im großen Ganzen als ein verfehltes, wie in eine Sackgasse sich verlaufendes da; erst im Jenseits kommt es in das rechte Geleise. Die Collision zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, die ein nicht sein sollendes ist, muß anders aufgefaßt, sie kann nicht als der normale Zustand begriffen werden. Das Christenthum gibt die Anleitung zu ihrer wahren Auffassung. Ihm zufolge hat dieselbe ihren Ursprung in der Sünde des Menschen. Nach der Intention des Schöpfers und auf Grund seiner ursprünglichen Vorsehung sollte das Diesseits des Menschen ein Paradies sein und derselbe der seiner sittlichen Würdigkeit entsprechenden irdischen Glückseligkeit sich erfreuen. Dieß Verhältniß ist durch die Sünde des Menschen zerstört und fällt dem Urheber der Natur nicht zur Last. Aber dieß paradiesische Leben sollte gleichwohl nicht das letzte und höchste sein, sondern es sollte sich nur völlig harmonisch an das jenseitige, an die Seligkeit in unmittelbarer Gemeinschaft und Einheit mit Gott anschließen.

Hegel tritt dem Kant'schen Argument vom Standpunkt des Spinozistischen Grundsatzes: beatitudo non est virtutis

praemium, sed ipsa virtus [1]) entgegen. Er nimmt die postulirte Glückseligkeit in die Sittlichkeit herein und erklärt sie für den unmittelbaren Reflex der Sittlichkeit in dem Selbstbewußtsein des Geistes. Damit glaubt er dem moralischen Argument den Nerv abgeschnitten zu haben. Aber Kant geht nicht darin fehl, daß er außer der subjektiven Selbstgenugthuung einen objektiven Endzweck des Sittengesetzes fordert. Das ist vielmehr das Wahre seines Standpunktes gegenüber dem pantheistischen, weil der subjektiven Selbstbefriedigung, die mit jeder guten Handlung verbunden ist, der Charakter des Sinnlichen und Egoistischen allein dadurch abgestreift werden kann, daß derselben ein auf das Ganze gehendes Motiv unterlegt und ihr ein Ziel vorgesteckt wird, in welchem alle Handlungen zusammenstimmen, auf dessen Herbeiführung Alle ausgehen sollen. Das Einseitige und Mangelhafte der Auffassung Kant's liegt hier vielmehr nur darin, daß er den objektiven Endzweck des Sittengesetzes in die Glückseligkeit, in „das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt" setzt. Er mußte denselben schon darum, weil er als solcher unerreichbar, in eine höhere Region verlegen, wo nicht „Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid im Schwunge gehen." Und statt das Dasein eines moralischen Welturhebers (vielmehr: Weltrichters) nur als eine Hypothese „in practischer Absicht" aufzustellen, „um sich (mittelst derselben) wenigstens von der Möglichkeit des dem Menschen moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen", mußte er das Dasein Gottes, als des unvergänglichen und unwandelbaren höchsten Guts, als die Bedingung und Voraussetzung betrachten, unter welcher das Dasein moralischer Vernunftwesen inmitten blos zeitlicher und veränderlicher Güter allein vernünftig denkbar ist, gerade so, wie das zufällige Sein nur unter der Voraussetzung eines nothwendigen denkbar ist.

Der moralische Beweis, auch in seiner reinen Fassung, ist, was seine Beweiskraft betrifft, wie der kosmologische und phy-

---

1) Spinoza, Eth. V. prop. 42.

sikotheologische zu beurtheilen: er ist kein stricter, von der unmittelbaren Gottesidee unabhängig sich aufbauender und eine zwingende Ueberzeugung bewirkender Schluß von den moralischen Weltwesen auf Gott als ihr Endziel oder höchstes Gut. Er soll nichts Anderes, als, wie in ihrer Weise auch die ihm vorausgehenden Argumente, die unmittelbare Gottesidee des Geistes durch denkende Betrachtung der moralischen Welt vermitteln und objektiv bewähren.

Daß die Beweise für das Dasein Gottes, wie sie auf die stufenweise tiefer eindringende und höher aufsteigende Betrachtung der Welt gebaut werden, in ihrer Aufeinanderfolge und Verbindung mit einander ungleich mächtiger [1]) auf den unbefangenen Geist des Menschen zu wirken und die Idee Gottes in ihm zu beleben und zu kräftigen im Stande seien, als jeder einzelne für sich genommen, bedarf keiner Ausführung.

§. 39.

Schluß.

Es versteht sich ganz von selbst, daß der Beweis des Daseins *Gottes* den Inhalt der Gottesidee zum Gegenstande hat. Denn darin besteht ja eben die Bedeutung und der Zweck dieses Beweises, daß der denkende Geist auf dem Wege rein objektiver und theoretischer Erforschung der Wahrheit, auf dem Wege der Wissenschaft darüber sich Gewißheit verschaffen will, wie es mit der Wirklichkeit des Wesens, das man Gott nennt, sich verhalte; daß er sich darüber vergewissern will, ob der gemeine Glaube an Gott eine objektiv begründete Vernunftwahrheit, oder etwa nur ein weit verbreitetes Vorurtheil, eine auf Ueberlieferung (deren Ursprung unnachweisbar) beruhende fromme Meinung sei. Jedenfalls tritt der Beweis des Daseins Gottes in dieser Bestimmtheit in der *Theologie* auf, nämlich als Beweis der Wahrheit der religiösen, der theologischen Gottesidee, dieser

---

1) Vis unita fortior.

ihrem Inhalte nach völlig bestimmten Idee des Absoluten. Die Theologie unterscheidet sich gerade dadurch wesentlich von der Philosophie, daß für sie die Wahrheit ihrem Inhalte nach durchaus nicht fraglich, sondern gegeben und fest bestimmt ist. Sie ist nicht wie die Philosophie die Wissenschaft, die die Wahrheit erst suchen und ausfindig machen will, für die das Suchen der Wahrheit mit der Gewinnung der Gewißheit von ihr Hand in Hand geht und in Eins zusammenfällt; sondern gerade darin liegt ihre charakteristische Eigenthümlichkeit, daß sie von der Wahrheit ausgeht, und im Unterschiede von der unmittelbaren auf Auctorität gestützten Ueberzeugung von ihr (dem Glauben des subjectiven Geistes) die vermittelte wissenschaftliche Erkenntniß und Gewißheit, das objective Wissen derselben herstellen, gewinnen will. Auf dem Standpunkte der Theologie, der fides quaerens intellectum, steht die Idee des Absoluten ihrem Inhalte nach von vorneherein fest. Für sie ist das Absolute der Urgrund aller Dinge und das Endziel der Vernunftwesen; der absolute Geist, der wie er alles durch sein bloßes Wort, d. i. seinen allmächtigen Willen in's Dasein gerufen hat und darin erhält, so auch alles beherrscht, leitet, regiert; der lebendige, persönliche Gott, der zu den Vernunftwesen in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie ein Vater zu seinen Kindern, wie ein Fürst zu seinen Unterthanen, der ihre Geschicke in seiner Hand hat und zu dem sie darum beten: Abba, Vater (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6). Das ist die religiöse Gottesidee nach ihrem vollen Umfange; sie ist noch nicht die bestimmte christliche (positive) Gottesidee, aber deren allgemeine Grundlage und als solche so gestaltet, daß in ihr für alles, was die christliche Gotteslehre Besonderes und Bestimmteres enthält, die Anschließungspunkte gegeben sind. Die Wahrheit dieser rein vernünftigen, noch bloß natürlichen Gottesidee will die Theologie wissenschaftlich erhärten, indem sie dabei, wie gesagt, von ihrem, in solcher Bestimmtheit gegebenen Inhalte ausgeht.

Wir können es daher nur als eine Verwechslung des theologischen mit dem philosophischen Standpunkte bezeichnen, wenn

die Scholastik (die antike, wie die moderne) der Frage: ob Gott sei, die Frage: was er sei, nachsetzt. Denn diese Anordnung der Aufgabe, die, so wie sie formulirt ist, gar nicht einmal vollzogen werden kann — oder wer könnte das Dasein von Etwas beweisen, ohne seinem Beweisversuch irgend welchen Begriff von diesem Etwas vorausgehen zu lassen? — läßt keinen anderen Sinn zu als denjenigen, den wir vorhin als die Eigenthümlichkeit des philosophischen Erkenntnißweges bemerklich gemacht haben.

Den Beweis des Daseins Gottes in der soeben bestimmten Weise führt die Theologie (wie auch die Philosophie) durch mehrere Beweise. Worauf beruht das, worin besteht die Verschiedenheit der Beweise und was folgt daraus für die Beweisbarkeit des Daseins Gottes? Der Beweis des Daseins Gottes (oder irgend welcher andern Wahrheit) verhält sich als die eine Seite der wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes: er ist die speculative Bewährung der Gottesidee im Unterschiede von der speculativen Erfassung ihres Inhaltes, dem speculativen Gottesbegriff, oder die auf ihre Wahrheit und Gewißheit angesehene Erkenntniß Gottes (vgl. Einl. S. 234). Ist nun die Erkenntniß Gottes keine absolute, mit einem Male, in einem Akt der Anschauung und des Denkens sich vollziehende; ist sie vielmehr eine stufenartig fortschreitende und so nach und nach zu Stande kommende (stückweise, sagt der Apostel): so muß dies auch von dem Beweise des Daseins Gottes gelten, der, wie gesagt, ein wesentliches und untrennbares Moment der (wissenschaftlichen) Erkenntniß Gottes ist. Die Erkenntniß Gottes vollzieht sich aber, wie wir wissen, in der vom Allgemeinen zum Besondern, vom Niedern zum Höhern fortschreitenden denkenden Weltbetrachtung. Es ist die Wahrnehmung (Erfahrung) dessen, was alle Dinge sind (bedingt, veränderlich, zeitlich u. s. w.), was die gemeinsame Natur der endlichen Dinge, und somit das Gemeinste, Niedrigste an ihnen ist, von der wir zu der Wahrnehmung der Spitze des endlichen Seins, des vernünftigen Geistes fortschreiten, und indem wir, der unserm Denken vorleuchtenden Idee des Absoluten gemäß, die Endlichkeit überhaupt in Bezug auf das-

selbe negiren, während wir es zugleich nach der Aehnlichkeit des vollkommensten Endlichen, des creatürlichen Geistes seiend denken, so realisiren wir die Erkenntniß Gottes. Somit kann das Wissen, die Erkenntniß insbesondere dessen, daß Gott ist, wenn es sich, wie die Erkenntniß Gottes überhaupt nur mittelst der denkenden Weltbetrachtung vollziehen läßt, kein absolutes, sondern muß ein durch Stufen fortschreitendes (stückweises) und so sich progressiv verschärfendes und abschließendes sein. Es gibt folglich, wie keine absolute Wesenserkenntniß Gottes, so auch keinen absoluten Beweis seines Daseins, sondern nur Beweise desselben, die sich in ähnlicher Weise zu dem (unvollkommenen) Beweise desselben zusammenschließen, wie die eigenschaftlichen Begriffe Gottes zu dem (unvollkommenen) Begriffe seines Wesens. Man betrachte nur die vorhandenen einzelnen Beweise des Daseins Gottes, und man wird sich von dem Gesagten auf's klarste überzeugen. Das kosmologische Argument beweist das Dasein des Absoluten als des aus sich seienden Urgrundes alles Seins, oder als des nothwendig Seienden, des unveränderlichen ewigen, unermeßlichen, einfachen Seins. Das physikotheologische Argument beweist das Dasein einer denkenden Weltursache, und setzt somit jenes nothwendige, unveränderliche u. s. w. Sein des kosmologischen Beweises als denkendes Wesen. Das sog. moralische Argument beweist das Dasein eines letzten Endzweckes, eines höchsten Guts der Vernunftwesen, und setzt somit das denkende Wesen des physikotheologischen Beweises als absolute Liebe, als persönlichen Geist.

Um den Zusammenhang dieser Beweise und ihr Zusammenwirken zu dem einen Beweise des Daseins Gottes richtig zu würdigen, muß man sich vor zwei Abwegen hüten: man darf sie weder von einander trennen und als für sich bestehende Argumente hinstellen, noch mit einander vermischen und identificiren. Man darf also, was das erstere betrifft, nicht etwa sagen, das kosmologische Argument beweise das *ὄντως ὄν*, das Absolute des Pantheismus als das Wahre, das physikotheologische hingegen den *ὄντως ὤν*, den theistischen Gott (vgl. ob. S. 678. A.). So

würden sie sich widersprechen und gegenseitig aufheben, statt sich zu unterstützen und zum Beweise der einen und selben, der vollen Wahrheit zu completiren. Andrerseits kann man aber auch nicht behaupten, daß sie materiell und formell identisch und nur in solcher Weise verschiedene Beweise seien, wie man dergleichen z. B. in der Geometrie für den pythagoreischen Lehrsatz aufführt. Weder beweisen sie unter einander schlechthin dasselbe, noch beweisen sie, was ein jedes beweist, mit der gleichen Evidenz. Das kosmologische Argument erhebt sich für sich nicht über den abstracten Begriff des absoluten Seins und ist somit materiell von dem physikotheologischen verschieden, das die Wahrheit eines concretern Begriffs, nämlich des Absoluten als eines denkenden Wesens beweist. Ebenso ist die Evidenz jenes Arguments eine andere, vollkommener als die des letztern. Wenn man daher die Beweiskraft des erstern ohne Weiteres auf den concreten Gottesbegriff überträgt — was diejenigen thun, welche eine rein objective und stricte Demonstrabilität des Daseins Gottes behaupten — so ist dieses Verfahren ein subreptives. Die Evidenz der Beweise des Daseins Gottes nimmt in demselben Maaße ab, in welchem von dem Begriffe des absoluten Seins zu dem des persönlichen Gottes fortgeschritten wird; es findet also zwischen ihr und der Wahrheit des Begriffs ein umgekehrtes Verhältniß statt. Weil aber das kosmologische Argument ein integrirendes Moment des Beweises für das Dasein Gottes ausmacht, so geht die Beweiskraft desselben für diesen nicht verloren, sondern kommt ihm als Moment in Wahrheit zu gut; so daß man sagen muß, die Beweiskraft, die der Wahrheit der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung gegeben werden kann, schwebe in der Mitte zwischen dem rein objectiven und stringenten (apodictischen) Beweise (Demonstration im engern Sinne) und der subjectiv-moralischen (persönlichen) Ueberzeugung und stelle gleichsam die Diagonale in dem Parallelogramm dieser beiden Beweismomente dar. Gleichwie die Erkenntniß Gottes, die Erkenntniß dessen was er ist (der Begriff Gottes als des unendlichen Wesens, des absoluten persönlichen

Geistes) eine bloß vergleichsweise und inadäquate ist und sich zusammensetzt aus dem positiven, realen Moment der Vergleichung Gottes mit dem höchsten endlichen Sein, dem Vernunftwesen, und dem negativen und idealen Moment der unendlichen Erhabenheit Gottes über alles Endliche; ganz ebenso ist auch der Beweis des Daseins Gottes, die Erkenntniß, daß Er, daß ein persönlicher Gott ist, unvollkommen, aus einem subjectiven und objectiven Moment zusammengesetzt, somit kein rein objectiver und stringenter (apodictischer), kein schlechthin demonstrativer Beweis. Sein Wesen besteht in der objectiven Vermittlung der subjectiven, unmittelbaren Vernunftidee Gottes, in der Bewährung dieser Idee durch vernünftig-denkende Weltbetrachtung.

So fassen wir diese große und schwierige Frage, das Hauptproblem der Philosophie, das Grundproblem der Theologie auf, und mit dieser Auffassung glauben wir dem doppelten Interesse gleichmäßig zu dienen, dem des religiösen Glaubens gegen den eiteln Wissensstolz, und dem einer gründlichen Wissenschaft gegen einen vornehmern, aber trügerischen Schein derselben.

Mit Bedauern müssen wir uns aber gestehen, daß diese Ansicht vielen und achtbaren Theologen der Jetztzeit zum Anstoße gereicht. Mit ihnen mich zu verständigen, ist mir eine wahre Herzensangelegenheit. In dieser Absicht haben wir der Frage über die Beweisbarkeit des Daseins Gottes einerseits eine ganz umfassende Behandlung angedeihen lassen und andrerseits uns bemüht, das dogmatische Moment derselben von dem wissenschaftlichen sorgfältig zu sondern, um mit aller mir möglichen Klarheit herauszustellen, was als Sache des Glaubens außer Frage steht, und was der freien wissenschaftlichen Discussion anheimzugeben ist. Denn es ist ein nicht hoch genug anzuschlagender Nachtheil nicht allein für die theoretischen, sondern auch für die praktischen Interessen des Geistes, wenn die Sonderung jener reell verschiedenen Momente außer Acht gelassen und in Folge davon die freie wissenschaftliche Bewegung ohne Noth beschränkt oder behindert wird. Dürfen wir nun

von dieser Behandlung der Sache irgend eine Frucht erwarten, so ist es zunächst die, daß wir von unsern Gegnern, jenen unter ihnen, die einer Verständigung überhaupt zugänglich sind, das Zugeständniß der dogmatischen Zulässigkeit unserer Auffassung zu erlangen hoffen; sodann aber auch die, daß sie durch das Gewicht der Gründe, die wir für dieselbe vorzubringen vermochten, bewogen, ihre wissenschaftliche Bedeutung gehörig würdigen. Weil aber diese Männer ihre eigene, der unsrigen entgegenstehende Ansicht auf die Auctorität des hl. Thomas zurückführen und vorzugsweise um dieser Auctorität willen, die wir selber sehr hoch anschlagen, an ihr festhalten; so würden wir unsere Aufgabe nur unvollständig gelöst zu haben glauben, wenn wir nicht noch schließlich näher auf die Lehre des Fürsten der Scholastik eingiengen und gründlicher untersuchten, ob derselbe wirklich, wie es allen Anschein hat, die Demonstrabilität Gottes in demselben Sinne behaupte, in welchem wir sie bestreiten.

Es ist nicht unsere Absicht, den Gegnern die Auctorität des Thomas durch irgend ein Scheinverfahren zu entziehen. Wir verschmähen solche Mittel. Wir räumen also von vornherein unumwunden ein, daß die Differenz in der Auffassung der Beweise für das Dasein Gottes, wie sie sich aus der Verschiedenheit der philosophischen Erkenntnißtheorien, der platonischen und aristotelischen ergibt, nicht auszugleichen ist, wofern diese anders streng festgehalten und consequent angewendet werden. Wir sind somit auch nicht gemeint, den Gegensatz unseres Standpunkts gegen den Thomistischen in der Frage von der Demonstrabilität des Daseins Gottes im Großen und Ganzen irgendwie verkennen oder verkleistern zu wollen. Dagegen glauben wir zeigen zu können, daß ungeachtet aller formellen Verschiedenheit der Gedanke des hl. Thomas mit unserer Auffassung zuletzt zusammentrifft, indem dieser seinen aristotelischen Standpunct, wie wir finden, nur bis zu einem gewissen Puncte, nicht bis zur äußersten Consequenz verfolgt. Auf diese Entdeckung — so dürfen wir es nennen, weil es bis jetzt ganz unbeachtet

geblieben ist — legen wir im Hinblick auf unsere Gegner großes Gewicht.

Wir werden nun den Gang, den Thomas in der Erörterung der Frage, ob Gott ist, einschlägt, und die Ergebnisse, zu denen er kommt, mit aller Sorgfalt untersuchen und prüfen.

Thomas geht (Summ. theol. I. qu. 2. art. 2) von dem Satze des Apostels (Röm. 1, 20) aus: Gott ist aus seinen Werken erkennbar (invisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur). Nicht als ob er den Beweis für das Dasein Gottes auf das Wort Gottes begründen wollte — ein solcher circulus in probando ist ihm ferne —, sondern er erblickt in dem apostolischen Ausspruche eine Wahrheit, die der denkende Geist aus sich selber schöpfen kann. Er faßt jedoch die Wahrheit, daß Gott aus der Schöpfung erkennbar sei, sogleich in dem bestimmten Sinne seines aristotelischen Standpuncts, indem er sowohl der Anselm'schen reinen Ontologie, als auch der platonisch patristischen Begründung der Erkenntniß Gottes auf die unmittelbare, von der Erfahrung und dem reflectirenden Denken unabhängige Gottesidee entgegentritt (l. c. art. 1. contr. gent. I. c. 10, 11). Er will somit sagen: das Dasein Gottes ist nicht durch bloßes Denken herauszubringen, sondern durch das auf die Erfahrung sich stützende Denken zu bewähren, und dieß genügt, es bedarf keines weitern Elements, wie etwa der unmittelbaren Idee des Absoluten im menschlichen Geiste. Thomas zieht aber aus jenem Satze sofort die Folgerung: da das Dasein das erste ist, was in Ansehung jedes Erkenntnißobjects erkannt wird, so kann das Dasein Gottes demonstrirt werden [1]). Dieser Schluß hat etwas Befremdliches und scheint einen Sprung zu involviren. Allein Thomas urgirt und interpretirt die Worte intellecta conspiciuntur im Sinne seiner aristotelischen Erkenntnißtheorie. Er nimmt an, daß es meta-

1) Summ. th. I. qu. 2. art. 2: Dicit apostolus: invisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari deum esse; primum enim, quod oportet intelligi de aliquo, est, *an sit*.

physische principia per se nota gibt, die ein unmittelbares objectives Wissen (Schauen) des Geistes (intellectus) enthalten, und ein mittelbares Wissen und Gewißsein (scientia), welches aus der Zurückführung gewisser Wahrheiten auf ein solches erstes Princip entspringt, oder durch die aus einem solchen gezogenen Folgerungen (per ratiocinium) zu Stande kommt. Wenn also der Apostel sagt: invisibilia dei *intellecta conspiciuntur*, so heißt das: es gibt ein Wissen von Gott, vor allem von dem Dasein Gottes, in dem kaum angegebenen Sinne; es ist dieses ein scibile und demonstrabile (vgl. de fide art. 1) im Unterschiede von dem credibile, dem auf das Wort und die Auctorität eines Andern Angenommenen [1]).

Hiernach ergibt sich für Thomas folgende Construktion des Beweises von dem Dasein Gottes. Als principium per se notum, als Fundament, auf das der Beweis gebaut werden muß, steht der Begriff der Causalität, die an sich einleuchtende Wahrheit fest: alles was ist, hat eine Ursache seines Daseins. Dieser Satz ist so gewiß, als der: das Ganze ist größer als einer seiner Theile [2]). Man könnte zwar sagen, wirft Thomas sich selbst ein, daß Gott sei, ist an sich (unmittelbar) gewiß, denn das Sein ist das Wesen Gottes [3]). Da wir aber das

1) L. c. ad 1: Deum esse et alia hujusmodi (e. g. unum esse, incorporeum esse s. unt.), quae per rationem naturalem nota possunt esse de deo (ut dicitur Rom. 1), non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet, illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

2) Summ. th. I. qu. 2. art. 1 in corp. Vgl. die zweitfolgende Bemerkung.

3) Das ist der Kern des Anselm'schen Arguments: das Wesen Gottes schließt die Existenz desselben, der Begriff Gottes seine Realität unmittelbar in sich. In der Nachweisung und Klarmachung dieses Zusammenhangs besteht sein ontologisches Argument. Spinoza (im Eingang der Ethik) stellt dieß als Definition des Absoluten auf: per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

Wesen Gottes nicht erkennen, oder wie Thomas auch sagt, da wir nicht wissen was Gott ist, sondern nur was er nicht ist [1]); so ist jener Satz wohl ein notum per se quoad se, aber nicht zugleich auch notum quoad nos [2]), und muß deßhalb bewiesen werden.

---

1) Summ. th. I. qu. 2. art. 2 secund. object.

2) Summ. theol. I. qu. 2. art. 1. Diese Unterscheidung haben wir oben (S. 664 f.) als unklar bezeichnet und dem Einwurfe des Duns Scotus gegen sie Raum gegeben. Das was an sich gewiß ist, steht nicht mehr im Gegensatz zu dem, was für uns gewiß ist, so bald wir wissen, daß es an sich gewiß ist. Wissen wir aber von dem an sich seienden Verhältnisse des Wesens Gottes zu seiner Existenz nichts, so können wir auch nichts darüber aussagen, namentlich also auch nicht behaupten: deus est suum esse. Die Unterscheidung läßt sich allein in dem Sinne geltend machen, daß das notum per se quoad se nur die logische, in dem Begriffe Gottes enthaltene Gewißheit seines Daseins sei, im Unterschiede von der metaphysischen Gewißheit; d. i. man muß unterscheiden den bloßen Begriff Gottes, die Definition des Absoluten, von der Erkenntniß Gottes, dem Wissen der Realität dieses Begriffes. In der That erklärt auch Thomas (l. c.) das notum per se quoad se im Sinne eines analytischen Urtheils: Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, *quod praedicatum includitur in ratione subjecti*, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Von solcher Art sind ihm die principia prima, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Aber er bleibt dabei nicht stehen (wie er ja auch die principia prima nicht als bloß logische Definitionen, sondern als metaphysische Wahrheiten behandelt), sondern fährt weiter so fort: Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subjecto, quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui praedicatum et subjectum propositionis ignorant. Das könnte dahin zielen, daß nur für die in der genannten Beziehung Unwissenden (nicht unmittelbar jener Wahrheit Gewissen) der Beweis, die demonstratio *quia* herzustellen sei. Allein Thomas rechnet zu diesen Nichtwissenden alle Menschen, sich selbst eingeschlossen, und somit bleibt die Frage, wie er gleichwohl wisse, daß das Dasein Gottes ein notum per se quoad se sei, d. h. die Unklarheit und Unhaltbarkeit der Unterscheidung bleibt bestehen. Und doch ist sie das einzige Fundament für seine Behauptung, daß das Dasein Gottes a posteriori demonstrirt werden müsse, nur so demonstrirt werden könne. — Wir möchten daher die heutigen Thomisten um jeden Preis dringend ersucht haben, uns diesen Punct in der Lehre des Meisters aufzuklären und gegen unsre eigenen, wie gegen die Einwendungen des Duns Scotus gründlich zu vertheidigen.

Der Beweis der Existenz eines Dinges ist aber, wenn von dem Causalitätsprincip ausgegangen wird, in doppelter Weise möglich: einmal durch Nachweisung seiner Ursache, sodann durch den Schluß aus seinen Wirkungen. Jenes nennt Thomas die demonstratio *propter quid,* dieses die demonstratio *quia.* Nur der letztere Weg kann hier eingeschlagen werden (denn Gott ist causa sui); wie er denn überhaupt derjenige ist, auf dem wir zur Erkenntniß des Daseins am leichtesten gelangen. Denn wenn die Wirkungen uns näher liegen, offenbarer sind, als ihre Ursachen; so ergibt sich von selbst, daß wir durch die Kenntnißnahme jener zur Erkenntniß dieser fortschreiten [1]). Es kann nämlich aus jeder Wirkung demonstrirt werden, daß sie ihre eigene Ursache habe; denn da die Wirkungen von den Ursachen dependiren, so muß, wo immer eine Wirkung gesetzt ist, eine Ursache vorausgesetzt sein. Daher ist das Dasein Gottes, das uns nicht durch sich selbst (a priori oder unmittelbar) bekannt ist, aus den uns bekannten Wirkungen nachweisbar [2]).

Gegen diese Construction des Beweises des Daseins Gottes erheben sich beträchtliche Bedenken, die Thomas theilweise selbst bemerklich gemacht und zu heben versucht hat.

Das Causalitätgesetz als principium per se notum zugegeben, fragt sich vor allem, ob wir berechtigt seien, dasselbe über

1) Von demselben Satze ist später auch Kant ausgegangen. Wir sind von lauter Erscheinungen umgeben, diese Welt, die ganze Objectivität, einschließlich unsres eigenen äußern Daseins, ist eine Welt der Erscheinung, zu welcher das Ansich, das Absolute gesucht wird. Bekanntlich hat aber Kant die Unterscheidung des Ansich von der Erscheinung bis zur Trennung gesteigert und ist so zu seinem transcendentalen Idealismus gekommen (ob. S. 598 f.).

2) Summ. th. I. qu. 2. art. 2: Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

die Gränzen des unmittelbar Seienden und aus Erfahrung uns Bekannten hinaus zur Anwendung zu bringen. Kant bestritt dieß, weil das Causalitätsgesetz als objectives Erkenntnißprincip aus der Erfahrung abstrahirt, und mithin nur soweit anwendbar sei, als die mögliche Erfahrung reiche, also nicht auf das Absolute angewendet werden könne, weil dieß kein Gegenstand wirklicher oder möglicher Erfahrung sei. Auf diesen Punct wollen wir aber weiter kein Gewicht legen; wir wollen vielmehr einräumen, daß das Causalitätsprincip uns berechtige, zu der Welt der Erscheinung das Absolute als das Ansich, zu ihr als Wirkung dasselbe als Ursache zu postuliren. Wir behaupten aber, die Anerkennung des Absoluten als Ursache des Endlichen schließt noch gar nicht das ein, was wir das Dasein Gottes nennen, das etwas viel bestimmteres und concreteres ist. Wir werden darauf zurückkommen. (Vgl. inzwischen Einleitung S. 442.)

Thomas macht sich selbst den Einwurf: Wenn bewiesen werden soll, daß ein Ding ist, so muß man erst wissen, um was es sich handelt, was das Ding ist; nun wissen wir aber nicht was Gott ist, sondern nur was er nicht ist; folglich läßt sich das Dasein Gottes gar nicht beweisen [1]). Hierauf antwortet er: Wenn die Ursache aus der Wirkung bewiesen wird (und nur so kann das Dasein Gottes bewiesen werden); so ist die Wirkung nothwendig zugleich das Mittel zur Herstellung des Beweises (nicht blos das Fundament desselben). Denn wenn man beweisen will, daß etwas wirklich sei, so muß man doch vor allem wissen, was man meint, was das Wort (womit das Ding bezeichnet wird) bedeutet. Dagegen brauche man nicht zu wissen, was das Ding selbst sei; denn die Frage, was etwas sei, folge erst auf die, ob es sei. Was

---

1) Summ. th. l. c.: medium demonstrationis est, quod quid est. Sed de deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus lib. 1. de orth. fid. c. 4. Ergo non possumus demonstrare deum esse.

nun das Wort „Gott" bedeute, das sagen uns die Namen, die von seinen Werken (Wirkungen) auf ihn übertragen werden. Wir können uns also zur Herstellung des Beweises seines Daseins der also gewonnenen Bedeutung des Namens „Gott" als Mittel bedienen [1]).

Diese Lösung der Schwierigkeit besteht die Probe nicht. Thomas will beweisen, daß der Beweis des Daseins Gottes der Erkenntniß seines Wesens vorhergehe, d. i. unabhängig davon zu Stande komme; und davon hängt die Richtigkeit seiner Behauptung ab, daß das Dasein Gottes demonstrirbar sei. Zu diesem Behufe unterscheidet er den Namen „Gott" von der Erkenntniß Gottes, das was der Name Gott bedeutet, von dem was Gott ist. Aber diese Unterscheidung, die bloß nominell oder formell ist und der kein wirklicher Unterschied entspricht, führt nicht zum Ziele. Entweder ist der Name Gott etwas leeres, bedeutungsloses — in diesem Falle erfüllt er den Zweck nicht, zu dem ihn Thomas herbeizieht; oder er bedeutet das, was Gott ist, und fällt so mit der Erkenntniß Gottes zusammen — in diesem Falle fällt die Behauptung des Thomas, daß der Beweis des Daseins Gottes von der Erkenntniß des Wesens Gottes unabhängig und deßhalb das Dasein demonstrirbar sei, in sich selbst zusammen. Der letztere Fall trifft nun ganz augenscheinlich hier zu. Thomas sagt ausdrücklich, daß die Bedeutung des Namens „Gott" (die Definition, der Begriff Gottes) von den Wirkungen hergenommen sei, d. h. daß sie aus derselben Quelle fließe, aus welcher die Erkenntniß dessen, was Gott ist, schöpft. Was aber die Sache selbst be-

1) L. c. ad 2: Ad secundum dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est*, sequitur quaestionem *an est*. Nomina autem dei imponuntur ab effectibus, unde demonstrando deum esse per effectum, accipere possumus pro *medio*, quid significet hoc nomen deus.

trifft, so ist es ganz offenbar, daß die Erkenntniß des Daseins und die des Wesens Gottes nicht von einander zu trennen, keine von beiden unabhängig von der andern (vor ihr) zu gewinnen ist [1]). Dieß ist eine so unläugbare, sonnenklare Wahrheit, daß sie wohl dialectisch verdunkelt, aber nicht völlig beseitigt und mißkannt werden kann. Eine solche dialectische Verdunklung ist die obige Unterscheidung des Namens „Gott", der Bedeutung dieses Namens, von Gott, von dem was Gott ist. Wir sind deßhalb vollkommen berechtigt zu behaupten, daß Thomas den Beweis der Demonstrabilität des Daseins Gottes nur *scheinbar* geführt hat.

Die weitere Einwendung gegen die Demonstrabilität des Daseins Gottes, die Thomas gleichfalls selbst anführt, ist nur die concretere Fassung der kaum besprochenen und lautet folgendermaßen. Die Demonstration des Daseins Gottes vollzieht sich durch den Schluß von dem Endlichen als Wirkung auf Gott als die Ursache. Nun findet aber zwischen den Werken Gottes und ihm selbst eine Disproportion statt, indem jene endlich und er unendlich ist, was nicht sein dürfte, wenn er aus seinen Werken sollte demonstrirt werden. Folglich ist das Dasein Gottes indemonstrabel [2]). Thomas erwiedert: aus den der Ursache nicht verhältnißmäßigen Wirkungen läßt sich keine voll-

---

1) Das was Thomas eigentlich will, was ihm aber nur dunkel vorschwebt, ist die *philosophische* Erkenntniß und Wissenschaft Gottes im Unterschiede von der *theologischen* (ob. S. 698 f.). Er geht nicht von dem vollen, concreten Gottesbegriffe aus, um zu zeigen, wie sich dieser seinem Inhalte nach gegebene und völlig bestimmte Begriff wissenschaftlich bewähren lasse, sondern verfährt rein philosophisch, indem er den Inhalt desselben zugleich mit seiner Wahrheit, ja diese gewissermaßen vor und unabhängig von jenem feststellen möchte.

2) Summ. th. I. qu. 2. art. 2. Praeterea, si demonstraretur deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus ejus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod deum esse non possit demonstrari.

kommene Erkenntniß der erstern, d. h. dessen, was sie ist, schöpfen, wohl aber kann aus jeder Wirkung auf das Dasein ihrer Ursache unzweifelhaft geschlossen, dasselbe an ihr nachgewiesen, demonstrirt werden. Es läßt sich also aus den Wirkungen Gottes sein Dasein demonstriren, obgleich wir ihn seinem Wesen nach auf diesem Wege nicht vollkommen zu erkennen vermögen [1]).

Man sieht, der Einwand geht von dem Satze aus, daß die Erkenntniß des Daseins von der des Wesens nicht zu trennen sei, und daß somit die Annahme einer unvollkommenen Erkenntniß des Wesens Gottes die Behauptung einer vollkommenen Erkenntniß seines Daseins nicht zulasse [2]). Umgekehrt stützt Thomas seine Behauptung gerade auf jene Unterscheidung und deren Berechtigung, und es ist offenbar, daß sie mit dieser steht und fällt. Hätte nun diese gar keinen Werth und keine Wahrheit, wäre sie überhaupt und schlechthin unzulässig; so müßte dieß auch von der Thomistischen Behauptung gelten. So ist es aber nicht. Die Unterscheidung der Erkenntniß des Daseins von der des Wesens Gottes ist zulässig, ja nothwendig; nur ihre Trennung erweist sich als unmöglich und unstatthaft. Sie ist abstract, und deßhalb spricht auch die Behauptung der Demonstrabilität des Daseins Gottes eine abstracte Wahrheit aus, aber nicht mehr. Wohl ist es wahr, daß die Wirkung das Dasein der Ursache beweist, und daß somit, wenn man die Welt als Wirkung betrachtet, das Dasein einer Weltursache angenommen werden muß. Das ist aber auch alles, was auf diesem abstracten Standpunkte gefolgert und erkannt werden kann. Kann man nun sagen, daß das ein Beweis des Daseins Gottes sei? Gewiß nicht! Abgesehen vorerst davon, daß die

1) L. c. ad 3: Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocunque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. art. ob. S. 707); et sic ex effectibus dei potest demonstrari deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

2) Vgl. unsere Geschichte der Dogm. S. 442.

Betrachtung der Welt im Einzelnen und Ganzen als Wirkung einer außer ihr seienden Ursache eine bloße Voraussetzung ist, so folgt aus ihr mehr nicht als die Erkenntniß des Absoluten als Weltursache, d. h. es folgt die Wahrheit des Daseins Gottes in dem allerabstractesten, allgemeinsten Sinne. Nimmt man aber hinzu, daß der Beweis (dieß Wort im strengsten Sinne genommen) jene Voraussetzung nicht machen darf, ohne sich als Beweis selbst aufzuheben; so folgt aus der Argumentation des hl. Thomas mit unbedingter Nothwendigkeit nur das Dasein einer Weltursache überhaupt und es bleibt unentschieden und unbewiesen, ob diese Weltursache eine extramundane oder intramundane, eine causa transiens oder immanens (nach Spinoza's Ausdruck), ob sie selbstständig und für sich seiend oder nur in und an dem Endlichen seiend, d. i. so gedacht werden muß, daß zwar alles nur durch sie und von ihr schlechthin abhängig ist, sie selbst aber nicht unabhängig von dem andern, endlichen Sein für sich ist, oder wie Hegel sagt, ohne Welt Gott nicht Gott ist. Es bleibt also mit einem Wort unentschieden und unbewiesen, ob die (demonstrirbare) Weltursache das Absolute des Theismus oder das des Pantheismus sei.

Auch wir behaupten die Demonstrabilität des Daseins Gottes in solchem ganz allgemeinen und abstracten Sinne (ob. S. 627 f.). Wenn wir sie bestreiten, so geschieht es erstens, weil wir unter Demonstration und demonstrativer Gewißheit nicht unbestimmt irgend welche wissenschaftliche Erkenntniß und Ueberzeugung, sondern ganz bestimmt die rein objective und theoretische, für jeden, der nur gesunde Sinne und Verstand hat, zwingende Ueberzeugung oder apodictische Gewißheit, wie sie in der reinen Mathematik und Logik vorkommt, verstehen; und weil wir zweitens den ganz concreten Inhalt der religiösen Gottesidee als die res probanda ansetzen und das Wort „Gott" nur in diesem völlig bestimmten und abgeschlossenen Sinne fassen.

Hiernach läßt sich nunmehr unsere Differenz mit Thomas in dem vorliegenden Lehrstück genauer bestimmen.

Es ist augenfällig, daß sich unsere Auffassung und Dar-

stellung von der Thomistischen zunächst nur durch ihre größere Bestimmtheit unterscheidet. Thomas bestimmt die demonstrative Gewißheit des Daseins Gottes nicht in der Weise näher, wie wir es oben gethan haben (S. 605 ff.), indem wir das ganze Gebiet der menschlichen Erkenntniß überschauen und die *speculative* Erkenntniß einerseits von der mathematischen und logischen, andrerseits von der empirischen unterscheiden, sowie in Bezug auf jene noch das theologische Verfahren von dem philosophischen genau sondern. Ihm genügt es, das scibile (demonstrabile) von dem credibile zu unterscheiden und den Unterschied dahin zu erläutern, daß das Fürwahrhalten (der assensus, die Gewißheit) des *Wissenden* ein rein intellectuelles und objectives, auf die Einsicht in die Sache selbst begründetes, das des *Glaubenden* aber ein moralisches, ein Fürwahrhalten*wollen* (im Unterschied von dem Fürwahrhalten*müssen*, der *zwingenden* Ueberzeugung) eine Annahme auf Auctorität hin sei (de fid. art. 1 und 9) [1]. Weil nun auch wir behaupten, daß das Dasein Gottes nicht bloß *geglaubt*, sondern auch *gewußt*, mit wissenschaftlicher Ueberzeugung oder Gewißheit erkannt (cum certitudine probari) werden könne; so besteht in dieser Beziehung die Differenz zwischen ihm und mir nur darin, daß ich diese wissenschaftliche Erkenntniß des Daseins Gottes nicht als eine *rein* objective und theoretische, mit mathematischer oder logischer Evidenz und zwingender Gewißheit verbundene auffasse, und deßhalb auch nicht behaupte, es könne Glauben und Wissen in Bezug auf dasselbe Object nicht in *einem* Subjecte beisammen sein. Und diese Differenz hat ihren Grund darin, daß Thomas von der aristotelischen, ich von der platonischen philosophischen Erkenntnißtheorie ausgehe. Hätte Thomas die Consequenzen seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes vollständig und mit unerbittlicher Strenge gezogen, hätte er sich überhaupt nur allein von ihm, und nicht vielmehr von seinem

---

1) Vgl. unsere Abhandlung in der theologischen Quartalschrift Jahrg. 1860. S. 333 ff.: *Glauben und Wissen nach St. Thomas.*

religiösen Bewußtsein leiten lassen; so wäre er in den Pantheismus hineingerathen und hätte sich mit dem Begriff des Absoluten, dessen Wahrheit durch die bloß denkende Weltbetrachtung sich nachweisen läßt, begnügt, behauptend, daß dieser Begriff der wahre, das Absolute in diesem Sinne „Gott“ sei. Allein seinem Geiste steht die religiöse Gottesidee als das allein Wahre, als das, um was es sich bei der Frage der wissenschaftlichen Bewährung allein handeln kann, unantastbar fest; er unterlegt daher dem, was sich nach Maaßgabe seiner Erkenntnißtheorie wirklich demonstriren läßt, ohne Weiteres die religiöse Idee, und bezeichnet diese Demonstration als ihre Demonstration. Wir dagegen unterscheiden und behaupten, daß das in solcher Weise demonstrirbare Absolute nicht Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins sei, sondern nur erst dessen Unterlage und Grundmoment, und daß somit die religiöse Gottesidee hiedurch nicht bewiesen sei, daß aber dieser Beweis ihr zu gut komme. Desgleichen würde Thomas, wenn er die letzte Consequenz jenes erkenntnißtheoretischen Standpunkts gezogen hätte und von dessen Princip allein oder nur vorherrschend geleitet worden wäre, nicht bei dem Satze stehen geblieben sein, daß das Dasein Gottes (die Wahrheit) von einigen nur geglaubt, von andern nur gewußt werde, und daß es nicht zugleich (von dem einen und selben Subject) geglaubt und gewußt werden könne; vielmehr würde er mit Hegel gesagt haben: die Religion (der Glaube) ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen (d. h. die Menge), für die Menschen aller (d. h. der gemeinen) Bildung ist; die wissenschaftliche (demonstrative) Erkenntniß der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen [1]), d. h. er würde, wie dieser, gelehrt haben, daß das religiöse Gottesbewußtsein zwar wahr, aber nicht das wahre sei. Daß er solches nicht gelehrt,

1) Hegel, Encyklopädie der philos. Wissenschaften. 3. Aufl. Vorr. Seite XIX.

ja eine solche Lehre mit Abscheu verworfen hätte, das verdankte er nicht seiner philosophischen Erkenntnißtheorie, sondern seinem religiösen Geiste, seinem unerschütterlichen Glauben.

Thomas lehrt beständig: daß Gott sei, daß er einer sei, unkörperlich und dgl. lasse sich demonstriren. So namentlich auch in seiner Abhandlung de fide (Quaest. disp. qu. XIV) art. 9 in corp. s. fin. Im Unterschiede von dem, was schlechthin Sache des Glaubens ist (simpliciter credibile), weil es das Erkenntnißvermögen aller Menschen in statu viae übersteigt, (wie, daß Gott dreieinig sei und dgl.) gibt es ein credibile non simpliciter, sed *respectu alicujus*, dessen Erkenntniß nicht das Vermögen aller Menschen, sondern nur einiger übersteigt, z. B. daß Gott einer sei, einkörperlich und dgl. [1]). Da nun hier (wie auch sonst) keine Restriktion gemacht ist, so scheint der ganze und volle Inhalt der Gottesidee für demonstrabel erklärt zu sein. Allein in demselben Artikel der Abhandlung de fide erklärt Thomas: die Einheit der göttlichen Natur, wie sie von den Gläubigen angenommen werde, des allmächtigen und des allführsehenden Gottes, sei nicht Sache demonstrativer Erkenntniß, sondern ein Glaubensartikel [2]). Daß hier nicht auf der Bestimmung der Einheit, sondern auf der der göttlichen Natur, des Wesens Gottes der Nachdruck liegt, sieht man auf den ersten Blick. Somit sagt Thomas, daß die Wahrheit der vollen, concreten Gottesidee, daß das Dasein des allmächtigen Gottes (der durch sein bloßes Wort alles aus Nichts gemacht), des allfürsehenden Vaters aller

1) Et de his nihil prohibet, quin sint ab aliquibus *scita*, qui horum habent demonstrationes, et ab aliquibus *credita*, qui horum demonstrationes non perceperunt. *Sed impossibile est, quod sint ab eodem scita et credita.*

2) Ad octavum dicendum, quod deum esse unum, prout est demonstratum (in corp. art.) non dicitur articulus fidei, sed praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae, talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet *cum omni potentia et omnium providentia* et aliis hujusmodi, *quae probari* non possunt, articulum constituit.

Vernunftwesen nicht demonstrirbar, sondern Sache des Glaubens sei. Damit ist die materielle, sachliche Differenz zwischen ihm und uns völlig beiseitigt. Denn wir haben die Frage der Demonstrabilität des Daseins Gottes stets in der Voraussetzung des vollen Gottesbegriffs, folglich nicht abstract, sondern in ganz concretem Sinne gestellt, und nur die so gestellte und verstandene Frage verneint. Dieses materielle Einverständniß scheint dadurch freilich wieder aufgehoben oder doch alterirt zu sein, daß Thomas die Wahrheit der religiösen Gottesidee, d. h. ihrer letzten und höchsten Bestimmung (cum omnipotentia et omnium providentia) als eine positive, als Glaubensartikel im engern Sinne bezeichnet. Weil er aber den ganzen Inhalt der höhern Wahrheit, einschließlich des durch bloße Vernunft Erkennbaren, als unmittelbar von Gott geoffenbart und ad credendum proponirt erklärt (contr. gent. I. c. 4); so ist darauf, daß er hier der Vernunft an sich eine geringere Kraft zuzuschreiben scheint als wir, indem er die höchste Spitze der religiösen Gottesidee in den Kreis der positiven Wahrheit im engern Sinne hereinnimmt, um so weniger ein Gewicht zu legen, als er sonst durchgängig diesen Kreis mit der Bestimmung des einen Gottes als des dreieinigen Gottes beginnen läßt, und dieß unzweifelhaft auch das allein richtige ist.

In der Thomistischen Schöpfungslehre sehen wir, was bemerkenswerth ist, dieselbe Erscheinung wiederkehren. Während nämlich Thomas den ganzen Inhalt des Schöpfungsbegriffs als Gegenstand der natürlichen Vernunfterkenntniß, und die Wahrheit desselben sonach als demonstrabel betrachtet, nimmt er die einzige Bestimmung: mundum non semper fuisse davon aus. Dieser Satz ist ihm ein Glaubenssatz im engern Sinne (sola fide tenetur), wie die göttliche Trinität [1]). Somit gilt ihm die Wahrheit der Schöpfungslehre nur theilweise als eine demonstrativ erkennbare; die göttliche Weltschöpfung ist ihm in ihrer höchsten Bestimmung ein credibile, und nur in ihren

---

1) Summ. th. I. qu. 46. art. 2. vgl. qu. 38. art. 1.

allgemeinen Grundlagen ein scibile. Dieser Gegenstand hängt aber mit der Frage von der Demonstrabilität des Daseins Gottes auf's engste zusammen. Denn in dem Begriff der Weltschöpfung kommt der Gottesbegriff zu seiner Anwendung. Es liegt im Begriffe des für sich seienden Absoluten als eines persönlichen Wesens, es liegt im Begriffe Gottes im theistischen Sinne, daß er Schöpfer der Welt ist, daß er durch sein allmächtiges Wort, durch seinen bloßen Willen alles gemacht hat, und die Welt somit nicht immer war, sondern zu sein angefangen hat. Das ist die Tragweite des theistischen Gottesbegriffs. Wer daher die Wahrheit dieses Begriffs beweisen will, der muß sich zu beweisen getrauen, daß ein höchstes Wesen ist, das durch sein allmächtiges Wort alles hervorgebracht, und daß die Welt der Inbegriff der göttlichen Schöpfung, das Produkt seines freien Willens ist und somit einen zeitlichen Anfang hat.

Wenn nun Thomas weder das eine noch das andere beweisen will, vielmehr beides ausdrücklich als Gegenstand des Glaubens bezeichnet; so sind wir berechtigt zu sagen, daß wir in der vorliegenden Frage in vollem sachlichem Einverständnisse mit ihm uns befinden; so sind wir berechtigt, den Einwurf, den man unserer Lehre im Namen des Thomas entgegensetzt, als sachlich unberechtigt zurückzuweisen.

Wie schon wiederholt gesagt, verkennen wir jedoch die principielle und formelle Differenz nicht, die zwischen unserer und der Thomistischen Lehre stattfindet und in dem Gegensatz der philosophischen Erkenntnißtheorie ihren Grund hat, und sind weit entfernt, dieselbe verschleiern oder verwischen zu wollen. Ganz im Gegentheil ist es unsre wohlüberlegte Absicht, diese Differenz bis auf ihre letzten Lineamente zu verfolgen und in das hellste Licht zu setzen, weil es nur so möglich ist, die Streitfrage in Betreff der Demonstrabilität des Daseins Gottes zum Austrag zu bringen und ein endgültiges wissenschaftliches Urtheil über die Bedeutung der Beweise desselben herbeizuführen. Wenn Thomas das eine höchste Wesen, wie es dem religiösgläubigen Bewußtsein feststeht, scilicet cum omnipotentia et

omnium providentia, wenn er die göttliche Schöpfung als eine zeitlich anfangende nicht beweisen will, sondern als Sache des Glaubens hinstellt; so freuen wir uns darin ein Zurücktreten desselben von den letzten Consequenzen seines erkenntnißtheoretischen aristotelischen Standpunkts und ein Einlencken auf den von den Vätern vertretenen und noch von Anselm so treffend gezeichneten (ob. S. 614 f.) entgegengesetzten Standpunkt constatiren zu können. An diesem Standpunkte halten wir wie aus philosophischen, so aus theologischen Gründen fest, indem wir glauben, daß insbesondere die letztern sich als völlig evident und unwiderleglich erweisen (vgl. besond. a. a. O.). Die Schwäche der aristotelischen Erkenntnißtheorie tritt nirgends so augenfällig zu Tage, als in der Lehre von der Beweisbarkeit und den Beweisen des Daseins Gottes, wo sie ihre erste und principiellste Anwendung findet. Es ist die nothwendige Consequenz dieser Theorie, wenn Thomas behauptet, daß das Dasein Gottes nicht zugleich geglaubt und gewußt werden könne, sondern von einigen geglaubt (und nicht gewußt), von andern gewußt (und nicht geglaubt) werde. Diese Consequenz, die, unerbittlich festgehalten, in Conflikt mit der Theologie (mit dem Glauben) geräth (was wir sogleich näher darlegen werden), mildert Thomas — um nicht zu sagen, er lasse sie ganz fallen — wenn er nur die Wahrheit des absoluten Seins, des Gottesbegriffs nach seinen allgemeinen Bestimmungen demonstriren will, das aber, was gleichsam die höchste Spitze dieses Begriffs und sein concretestes, bezeichnendstes Merkmal ist, als Gegenstand des (positiven) Glaubens für alle, als credibile schlechthin (quod sola fide tenetur [1]) hinstellt. Es ist aber leicht ersichtlich, daß diese Spaltung der religiösen Gottesidee in zwei Momente, ein allgemeines und besonderes, ebenso unnatürlich und unzulässig ist, als die Trennung des Begriffs der göttlichen Schöpfung in die zwei Bestimmungen, daß Gott Schöpfer und die Welt

1) Von dem wohl ein Wissen, aber kein eigentliches, d. i. kein demonstratives Wissen möglich ist.

aus Nichts geschaffen sei [1]), und daß er Schöpfer der Welt durch seinen freien Willen [2]) und die Welt zeitlich sei [3]): eine solche Spaltung und Trennung nämlich, der zufolge die erstern Bestimmungen Gegenstand der Vernunfterkenntniß, die letztern Gegenstand des positiven Glaubens sein sollen. Es ist ebendarum auch leicht zu erkennen, daß es viel einfacher und natürlicher ist zu sagen: jene Momente der Gottesidee, wie diese Bestimmungen des theistischen Schöpfungsbegriffs machen ein untrennbares Ganze aus und sind durch die natürliche Vernunft erkennbar; aber diese Vernunftwahrheiten sind für alle auf (Vernunft-) Glauben sich stützende Wahrheiten und das Wissen derselben für keinen ein rein demonstratives.

Abgesehen von der soeben besprochenen Milderung behauptet Thomas, daß das Dasein Gottes, seine Einheit, Unkörperlichkeit und dgl. nicht von einem und demselben Subjekt zugleich geglaubt und gewußt, sondern von einigen demonstrative gewußt, von andern bloß geglaubt werde [4]). Er bringt somit Glauben und Wissen in Bezug auf die natürliche Vernunftwahrheit in Gegensatz zu einander. Darin erkennen wir die Mangelhaftigkeit seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes, und dem entgegen lehren wir, der Anschauung der Väter und des Anselmus folgend, daß die Erkenntniß der Vernunftwahrheit für den menschlichen Geist überhaupt keine absolute, kein reines, demonstratives, apodictisches Wissen sei — weder in Bezug auf das Daß, noch auf das Was — und daß somit auf Seiten der einzelnen Subjekte ein Unterschied in der Erkenntniß Gottes lediglich in der Art bestehe, daß die Ungebildeten ein unvollkommneres Wissen von Gott und den göttlichen Dingen besitzen, wogegen auch den Gebildetsten und in wissenschaftlichen Dingen Geübtesten und Mächtigsten der Glaube nicht ent-

1) Summ. th. I. qu. 45. art. 2.
2) L. c. qu. 46. art. 1.
3) L. c. qu. 46. art. 2.
4) De fide art. 9. Summ. th. 2. 2. qu. 1. art. 5. vergl. art. 4.

Gott kann

behrlich sei. „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und denen, die ihn suchen ein gerechter Vergelter ist" (Hebr. 11, 6); dieser Satz gilt uns als ein ausnahmslos allgemeiner. Alle Religion, alle Frömmigkeit beruht auf Glauben; das bestreitet Niemand. Ist nun die Religion allen unentbehrlich, und nicht etwa nur ein Lückenbüßer für die ungebildete Menge; und soll sie in diesem ihrem absoluten Werth ungeschmälert und ungekränkt neben der Wissenschaft bestehen; so kann es keine Wissenschaft von Gott und der göttlichen Dingen rein demonstrativer Art geben, so kann der Satz nicht richtig sein, daß das Dasein Gottes nicht von demselben Subjekt zugleich geglaubt und gewußt werden könne [1]). Die Vernunftwahrheiten sind, wie Thomas beständig lehrt, praeambula ad articulos fidei, deßhalb müssen sie selbst auch auf Glauben beruhen. Das sagt denn auch Thomas selbst, unter Berufung auf die kaum angeführte Stelle des Hebräerbriefes [2]); und es ist dieß ein abermaliger Beweis für unsere Behauptung, daß er seinen erkenntnißtheoretischen Standpunkt nicht mit unerbittlicher Consequenz durchführt. Aber es ist das nur ein Zugeständniß seines religiösen Bewußtseins und kein Ausfluß seines theoretischen Standpunkts. Diese Lehre findet ihre theoretische Begründung nur in der Erkenntnißtheorie, die wir mit den Vätern und Anselm für die allein wahre und von der Theologie geforderte erklären und gegen Thomas und die aristotelische Scholastik überhaupt vertheidigen.

Diese Lehre weist Thomas deßhalb auch überall da, wo er sein erkenntnißtheoretisches Princip und dessen Anwendung auf die Lehre von dem Beweise des Daseins Gottes scharf in's Auge faßt, mit voller Entschiedenheit zurück. Bei der Frage, ob das Dasein Gottes demonstrirt werden könne, drängt sich

---

1) In der ersten Auflage unserer Einleitung in die Dogmatik treten diese Gedanken als Kern der ganzen Entwicklung auf.

2) Summ. th. 2. 2. qu. 1. art. 7, angeführt in der Einleitung Seite 446, welche hier überhaupt zu vergleichen ist.

ihm als erster Einwurf auf, daß das Dasein Gottes ein Glaubensartikel sei [1]). Dieser Einwurf stellte sich ihm vom Standpunkt seiner eigenen Lehre über die göttliche Offenbarung entgegen, wornach nicht bloß die im engern Sinne positiven Wahrheiten, wie die Trinität, Incarnation und dgl., sondern auch die Vernunftwahrheiten unmittelbar geoffenbart und dem Menschen ad credendum proponirt sind [2]). Und was hat er nun darauf zu erwiedern? Das Dasein Gottes und alles das, was durch die natürliche Vernunft von Gott erkannt werden kann (Röm. 1, 20), sind keine Glaubensartikel, sondern Vorläufer zu denselben; denn der positive Glaube (die Offenbarung) setzt die natürliche Erkenntniß (Vernunftwahrheit) voraus. Wohl aber kann das, was an sich demonstrativ erkennbar (wovon ein rein objektives, eine zwingende Ueberzeugung mit sich bringendes Wissen möglich) ist, für solche, welche die Demonstration nicht fassen, als Glaubenssache angenommen werden [3]). So antwortet Thomas auf jenen Einwurf. Er hebt somit den Satz: salubriter divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, **fide tenenda praeciperet,** ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et **absque dubitatione et errore** [4]) auf das bestimmteste wieder auf, indem er ein rein objektives und schlechthin zweifelloses Wissen von dem Dasein der Einheit, Unkörperlichkeit Gottes und dgl. für Einige behauptet. Das ist aber noch nicht die Hauptsache. Indem er als Voraussetzung des positiven Glaubens die natürliche Erkenntniß der Wissenden hinstellt, während er

---

1) Summ. th. I. qu. 2. art. 2. Videtur quod deum esse *non* sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum ad Hebr. 11, 1. Ergo deum esse non est demonstrabile.

2) Summ. th. I. qu. 1. art. 1., angeführt in der Einleitung S. 445. Dazu contr. gentil. I. c. 4.

3) Summ. th. I. qu. 2. art 2. ad 1.

4) Summ. th. I. qu. 1. art 1.

alle übrige bloß positiv Gläubige sein läßt; so erscheinen diese entweder als Leichtgläubige (Köhlergläubige), oder jene als Ungläubige, nämlich als solche, deren Glaube in seinem Fundamente ein Wissen ist, und das meritum fidei der erstern in quali et quanto als ein anderes als das der letztern.

Das sind nach unserm unmaaßgeblichen Urtheil die Schwächen der Thomistischen Theorie. Mögen die heutigen Thomisten uns eines Bessern belehren, indem sie unsere Einwendungen gründlich beseitigen!

Zweiter Abschnitt.

Inhalt der Gotteserkenntniß oder die göttlichen Eigenschaften.

I. Die Schriftlehre.

§. 40.

Die alttestamentliche Gottesidee, die Namen und Eigenschaften Gottes.

Wenn wir die Lehre von Gott nach ihrer geschichtlichen Entwicklung in den göttlichen Offenbarungsschriften verfolgen, so sehen wir die rein theistische Idee von Gott von Anfang an aufgestellt und im ganzen Verlaufe derselben unverändert festgehalten; dagegen in der Art und Weise, dieselbe auszudrücken, ihr Eingang und Nachdruck zu verschaffen, einen Fortschritt eintreten von der sinnlich anschaulichen Form zu der des reinen Gedankens. Für die oberflächliche Betrachtung gewinnt es freilich den Anschein, als ob die Wahrheit selbst erst allmählig ganz und rein heraustrete, während in der That nur die Art ihrer Darstellung schrittweise sich vervollkommnet und dem reinen Gedankeninhalt derselben sich mehr und mehr anpaßt. So könnte es scheinen, das göttliche Wissen sei als ein abso-

lutes, als Allwissenheit noch gar nicht anerkannt, wenn die hl. Schrift Gott den Adam aufsuchen und ihm zurufen läßt: wo bist du? (1. Mos. 3, 9); wenn von Kain gesagt wird, daß er Gott aus dem Gesichte gegangen sei (1. Mos. 4, 16). Oder sie sei doch als eine bloß mittelbare, bedingte und insofern noch nicht in ihrer wahren Absolutheit anerkannt, wenn Gott erst vom Himmel herabsteigt, um zu erfahren, ob die verlautenden Gerüchte von der Ruchlosigkeit Sodoma's und Gomorrha's auch wahr seien (1. Mos. 18, 21), oder wenn er seine Engel und selbst den Satan auf Kundschaft aussendet, damit sie ihm über die Vorkommnisse auf der Welt Bericht zurückbringen (Job. 1, 6). Allein durch diese Hüllen, so sinnlich sie sind, scheint die Wahrheit deutlich genug durch. Gott weiß, daß Adam gesündigt, und er wußte ihn auch, so sehr er sich verbarg, sicher zu finden. Der Ruf Gottes: wo bist du Adam? ist der Ruf der Stimme des Gewissens in Adam, die ihm ankündigt, daß Gott ihn zur Verantwortung ziehen werde. Gott erfährt die Wahrheit auf's genaueste; er weiß auf's genaueste, wie es mit den Einwohnern Sodoma's, wie es auf der Welt überhaupt bestellt ist. Wie er sie erfährt, und wie er darnach verfährt, gehört zur Form der anschaulichen Darstellung des göttlichen Wissens und Thuns. Diese Form ist abgestreift und die Sache in der ihr an und für sich angemessenen Form des reinen Gedankens, wiewohl noch in sinnlichem Ausdrucke dargestellt, wenn es heißt: die Augen Gottes sind an jedem Orte, Gott erkennt alle Wege der Menschen auf's deutlichste (Sprüchw. 16, 2), ihre geheimsten Gedanken sind ihm offenbar (1. Sam. 16, 7. Psm. 139, 2 ff.), er prüft Herzen und Nieren (Jerem. 11, 20. 17, 9 f. Ps. 7, 10). Bekannt ist ferner, wie die hl. Schriften des A. T., und je weiter sie in der Zeit zurückreichen, desto mehr, Gott gänzlich unter dem Bilde eines menschenähnlichen Wesens vorstellen, ja ihm sogar Gliedmaßen des menschlichen Körpers beilegen: Haupt, Angesicht, Augen, Ohren, Nase, Mund, Nacken, Arme, Hände, Füße, Herz, Eingeweide, und ihm deßgleichen die diesen Organen entsprechenden Funktionen zuschreiben, wie

Hauchen, Schreien, Lachen, Pfeifen, Sehen, Riechen, Schmecken, Fühlen u. s. w. [1])

Hieraus zu schließen, daß dem A. T. die reine Gottesidee fremd gewesen, daß es sich Gott als ein menschenähnliches Wesen gedacht habe, wäre sehr voreilig. Wenn das A. T., und zwar schon in einer seiner ältesten Schriften, jedes Bild und Gleichniß, das von der Welt auf Gott übergetragen wird, als unangemessen und Gott ungleich bezeichnet, und jede Verendlichung Gottes verwirft (2. Mos. 20, 4 f.); so wird man wohl annehmen müssen, daß dem Geiste der hl. Schriftsteller der Unterschied zwischen der Idee und ihrer Einkleidung nicht fremd gewesen, und daß ihr Gedanke über die sinnliche und beschränkte Form der Vorstellung und des Ausdrucks sich erhob. Fehlt es doch selbst in den ältesten Schriften der Bibel nicht an den erhabensten Vorstellungen Gottes, wie sämmtliche Gottesnamen und besonders der Name Jehova beweisen, Vorstellungen welche die Annahme nicht aufkommen lassen, als ob die sinnlich anschaulichen Darstellungen Gottes, seines Wissens, Wollens und Thuns eigentlich gemeint seien. Wie oft werden solche Darstellungen von ihr selber geradezu zurückgewiesen. Oefter wird z. B. von Gott gesagt, es reue ihn dieses oder jenes. Hingegen heißt es 4. Mos. 23, 19: Gott ist nicht wie ein Menschensohn, daß er bereue. Hiedurch ist eine ganze Classe von Anthropomorphismen ausdrücklich aufgehoben. Desgleichen wenn gesagt wird: Gott habe nicht Augen von Fleisch und sehe nicht wie Sterbliche (Job. 10, 4), oder: der Hüter Israels schlummert nicht und schläft nicht (Psm. 121, 4).

Auch ist es nicht schwer, die für unsern Bildungsstandpunkt so auffallende Erscheinung, daß göttliche Offenbarungsschriften eine so sinnliche Sprache führen, sich zu erklären. Die göttliche Offenbarung kann ihren höchsten Zweck, die Menschheit zur vollkommnen Erkenntniß Gottes und seiner Rathschlüsse zu führen,

---

1) Vgl. Sal. Glass. critic. sacr. ed. Dalhe. Tom. I. p. 921 seqq. Cölln, biblische Theologie, herausg. von Schulz. I. Seite 115 ff.

und sie so auf die Stufe der unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm zu erheben, nur dadurch erreichen, daß sie den Menschen vor allem zum wirklich vernünftigen Menschen heranbildet, weil nur dieser die unmittelbar göttliche Wahrheit vollkommen vernehmen und soviel es möglich für sich verwerthen kann. Sie muß ihn, wie der Erzieher ein unmündiges Kind, allmälig auf die Stufe der Vernünftigkeit erheben, und hiebei den Weg vom Sinnlichen zum Geistigen nehmen. Diesen Weg schlägt das A. T. ein, ob es nun Wahrheiten vorträgt, die an und für sich bloß vernünftig, oder solche, die das Vermögen der menschlichen Vernunft schlechthin übersteigen und auf unmittelbarer göttlichen Offenbarung beruhen.

Wer das Verhältniß des Gedankens zu dem sprachlichen Ausdrucke kennt, weiß sehr wohl, daß der sinnlichste Ausdruck von der reinsten Idee getragen sein kann. Dieses Verhältniß nehmen wir bei den göttlichen Offenbarungsschriften mit Recht als das thatsächlich vorhandene an und bewahren uns so vor zwei Extremen, die sich diametral entgegenstehen, vor dem der rationalistischen und der allegorischen Schriftauffassung. Indem der Rationalismus den Gedanken von seiner Einkleidung nicht zu unterscheiden weiß, kommt er zu dem Schlusse, daß das A. T. nicht die reine, absolute Wahrheit vortrage, sondern nur erst allmählig sich zu ihr erhebe. So findet er in ihm nichts absolut Göttliches, unveränderlich und ewig Wahres, sondern bloße zeit- und volksthümliche Vorstellungen, die sich im Laufe der Zeit verbessern und der Wahrheit näher rücken. Der Allegorismus kennt jene Unterscheidung gleichfalls nicht oder macht doch keinen Gebrauch von ihr. Weil er aber von der Voraussetzung der Göttlichkeit der hl. Schrift und der göttlichen Inspiration derselben im ausgedehntesten Sinne des Wortes ausgeht; so erscheint ihm alles in ihr, Form wie Inhalt, Einkleidung und Gedanke, als absolut göttlich, und er sieht sich genöthigt, mit Ueberspringung des nächsten, buchstäblichen und geschichtlichen Sinnes ihrer Aussprüche, auch in das äußerlichste und unbedeutendste einen höhern geistigen, der göttlichen Idee unmittel-

bar angemessenen Sinn auf die willkührlichste Weise hineinzutragen [1]).

Gehen wir jetzt auf den Inhalt der alttestamentlichen Gottesidee näher ein, so sind es die Gott beigelegten Namen, die wir zuerst betrachten müssen. Diese Namen sind ohne Ausnahme bloß eigenschaftliche Bezeichnungen Gottes — denn sein Wesen ist unnennbar — und stehen somit in dieser formellen Beziehung auf gleicher Linie. Gott wird Elohim (der höchst Verehrungswürdige), Adonai (der höchste Herr), El-Schaddai (der Allmächtige, LXX ὁ παντοκράτωρ), El-Eljon (der Erhabenste, LXX ὁ ὕψιστος) und El-Zebaoth (Herr der himmlischen Schaaren, der physischen und geistigen Mächte, der Gestirne und der Engel) genannt. Der Name, den sich Gott selbst beigelegt, Jehova [2]), hat die sublimste Bedeutung: der Seiende, unveränderlich sich selbst gleich Bleibende (2. Mos. 3, 41 [3]), und dieser Name wurde später in solchem Maße Gegenstand heiliger Ehrfurcht, daß man ihn auszusprechen sich scheute [4]).

Die Entwicklung der Gottesidee im A. T. ergeht sich in Beschreibungen seines Verhältnisses zur Welt, als deren Schöpfer und Herr Gott aufgefaßt ist (1. Mos. 14, 19. 24, 3. 7. Jes. 42, 5. 44, 24. Jerem. 10, 10 ff. Psm. 95, 5. 46, 6 u. a.). Dieß ist sein concreter Begriff. Zunächst ist es der Begriff der Allmacht, in den das Verhältniß Gottes zur Welt gefaßt wird. Diesen Begriff stellt das A. T. theils in sinnlich anschaulicher Weise (Job. 38, 25 ff. Jes. 40, 12 ff. Amos 4, 13.

---

1) Heraclid. allegor. Hamericae ed. Schow. Gotting. 1782. p. 12: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος ἕτερα δὲ, ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύνως ἀλληγορία καλεῖται.

2) Joan. Damasc. de fid. orthod. lib. I. c. 9: Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὢν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωϋσεῖ ἐπὶ τοῦ ὄρους φησίν· εἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με· ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον.

3) Apok. 1, 4: ὁ ὢν, ὁ ἦν, ὁ ἐρχόμενος.

4) Vgl. Euseb. praeparat. evang. Maimonid. More Neboch. I, 61.

9, 5 f. Nahum 1, 3 f. Psm. 65, 7 ff.), theils auch abstract dar (Job. 42, 2. Psm. 115, 3). Mit dem Begriffe der Allmacht verbindet es sodann den der Allgegenwart und Allwissenheit (Psm. 139. Job. 38, 4 ff. 39, 1 ff. Jes. 40, 13 ff.). Dem Begriff der Allmacht zur Seite steht der der göttlichen Weisheit, kraft welcher Gott bei der Gründung und ursprünglichen Einrichtung der Welt, sowie bei ihrer Regierung der angemessensten und wirksamsten Mittel zu seinen Zwecken sich bedient (Sprüchw. 4, 19 f. Psm. 104, 24 ff. vergl. Job. 28, 23 ff.). Neben der Weisheit ist es die Güte und Liebe Gottes, die er in der Schöpfung und Regierung der Welt, insbesondere aber in der Führung seines Volkes offenbart, und weiterhin die übrigen moralischen Eigenschaften, als Wahrhaftigkeit und Treue, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade und Erbarmen: Eigenschaften, von deren Bezeugung und Verherrlichung besonders die Psalmen voll sind.

Die aufgeführten Eigenschaften zeigen die unmittelbare Verbindung Gottes mit der Welt und ihr durchgängiges Getragen- und Bestimmtsein von ihm, so daß der Siracide (43, 27. vergl. Apg. 17, 28) bis zu dem Ausspruche sich erhebt: *τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός*. Andrerseits stellt das A. T. Gott unendlich über die Welt erhaben, außer, vor und unabhängig von ihr für sich seiend, mit einem Wort als den Unendlichen dar. Gott ist ewig, der Erste und der Letzte (Jes. 44, 6. vergl. Apok. 1, 8), von Geschlecht zu Geschlecht dauern seine Jahre und nehmen kein Ende (Psm. 102, 25. 28); er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit (Psm. 90, 2. 1. Mos. 21, 33). Gott ist ferner auch räumlich unendlich oder unermeßlich (Job. 11, 8 f. 1. König 8, 27. Bar. 3, 24 f.) und unveränderlich (4. Mos. 23, 19. Mal. 3, 6. Psm. 102, 27 f. Weish. 7, 27).

§. 41.

Die neutestamentliche Gotteslehre.

Die alttestamentliche Gottesidee ist auch die des N. T. Gott ist der Schöpfer und Herr der Welt (Matth. 19, 4. vgl.

Marc. 10, 6. Apg. 17, 24. Röm. 11, 36), ein Begriff, durch den das N. T. ganz, ebenso wie das A. einerseits das unmittelbare Verhältniß Gottes zur Welt und sein Eingreifen in sie, andrerseits seine schlechthinige Erhabenheit über die Welt und sein ewiges, unermeßliches und unveränderliches Fürsichsein ausdrücken will.

Was die neutestamentliche Gotteslehre von der alttestamentlichen unterscheidet, das ist einerseits eine reinere, die sinnliche Einkleidung der Idee abstreifende Form der Darstellung ihres Inhalts, andrerseits die überwiegende Betonung des moralischen Verhältnisses Gottes zur Welt, die vorzugsweise Hervorhebung seiner moralischen Eigenschaften. Das N. T. faßt Gott als Geist (Joh. 4, 24. Hebr. 12, 9), Licht (1. Joh. 1, 5. 1. Tim. 6, 16. Jac. 1, 17), Leben (Joh. 5, 26. 6, 57. vgl. 1. Joh. 5, 20) und Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), und dieser sublimern, geistigern Auffassung Gottes überhaupt entspricht die geläuterte Sprache, welcher es sich in der Ausführung der Gottesidee im Einzelnen bedient. Die Idee Gottes selbst ist aber deßhalb keine andere, höhere oder wahrere als im A. T. Was den andern Unterscheidungspunkt betrifft, so erklärt sich derselbe aus dem Standpunkte des N. T. als Evangelium als Verkündigung der Sündennachlassung im Namen Christi (Luc. 24, 47), des vielgeliebten, eingebornen Sohnes Gottes, den Gott aus Liebe zu den Menschen in die Welt gesandt, um sie von dem geistig sittlichen Verderben zu befreien (Joh. 3, 16). Somit offenbart sich Gott im N. T. als die unendliche Liebe und Gnade. Aber die Offenbarung Gottes in Christo ist dieß nicht ausschließlich; sie ist, in sofern sie in ihrer Ausführung den Tod Christi als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit fordert, ebenso sehr eine Offenbarung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3, 25). Das A. T., das neben seiner besondern Eigenschaft als auf die Erlösung in Christo vorbereitende Offenbarung den allgemeinen Zweck des Elementarunterrichts der Menschheit in Bezug auf Gott und die göttlichen Dinge verfolgt, hat das Verhältniß Gottes

zur Welt nach allen Seiten, daher zunächst sein allgemeines Verhältniß zur Welt überhaupt und somit vor allem die physischen Eigenschaften Gottes vorzutragen. Was aber das moralische Verhältniß betrifft, so entspricht es dem Standpunkt des Gesetzes Gottes, den das A. T. einnimmt, die Heiligkeit, Gerechtigkeit und unerbittliche Strenge Gottes in dem Vollzug seines Willens einzuschärfen. Das A. T. vertritt aber diesen Standpunkt nicht einseitig; denn es ist zugleich Offenbarung der göttlichen Heilsverheißung, und in dieser Eigenschaft führt es die Erwählung des Volkes Israel, und das Bündniß, das Gott mit ihm geschlossen, ausdrücklich auf Gottes Liebe und Gnade zurück (5. Mos. 7, 8. 1. König 10, 9. vgl. 5. Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. Jerm. 3, 19. Psm. 103, 13). Daher erweist sich die Gegensätzlichkeit zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Gott, die der Gnosticismus entdeckt haben wollte, und worin ihm der neuere Rationalismus theilweise noch beitritt, als eine selbstersonnene, objektiv unbegründete.

II. Die Kirchenlehre.

§. 42.

Die verschiedenen Richtungen.

Auf das in seiner Ausdehnung fast unübersehbare Material, das die Kirchenväter in der Entwicklung des Inhalts der christlichen Gottesidee aufgehäuft haben, dürfen wir uns nicht einlassen [1]; ebensowenig aber auch dasselbe ganz auf der Seite liegen lassen und uns auf unsere eigne methodische Entwicklung beschränken. Zum mindesten haben wir den Gang dieser Entwicklung im Allgemeinen nachzuweisen und zu zeigen, daß die verschiedenen Richtungen, die sich bei Einzelnen geltend machen,

1) Man sehe Petavius und Thomasin nach, die sich theilweise ergänzen. Auch Klee hat in seiner Dogmengeschichte (I. 122 ff.) vieles gesammelt, verfährt aber in der Darstellung des Details so atomistisch, daß von einer Entwicklung so gut wie gar nicht die Rede ist.

im Geist der Kirche ihre Ausgleichung gefunden haben, oder als irrige abgewiesen wurden.

Um für die Gottesidee einen Inhalt zu gewinnen, mußte vom Endlichen, näher vom Menschen, der das unmittelbare Ebenbild Gottes ist, ausgegangen werden. Andrerseits durfte man aber dabei nicht stehen bleiben, weil alles Endliche, einschließlich selbst des menschlichen Geistes, nur ein Gleichniß des Unendlichen, dieses über die Welt absolut erhaben, ein anderes Sein und Wesen ist. Es kann also nicht genügen, Gott nach Analogie des Endlichen Eigenschaften beizulegen, um zu erkennen, was er ist; diese Eigenschaften müssen der Idee Gottes gemäß bestimmt werden, um zu erkennen, was Gott als Gott, als der Unendliche ist. Hiemit haben wir die beiden Richtungen, nach welchen der Inhalt der Gottesidee erhoben und bestimmt werden muß, sowie ihr Verhältniß zu einander im Allgemeinen bezeichnet. Es sind zwei Pole, der reale und ideale, um die sich die Erkenntniß des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften bewegt; die Bewegungsachse ist das menschliche Denken. Hieraus erkennt man zugleich auch die möglichen Verirrungen, welche die Erkenntniß Gottes bedrohen. Sie wird einseitig und unwahr, wenn der vom Endlichen genommene Inhalt unmittelbar als solcher von Gott ausgesagt, und Gott geradezu menschenähnlich gedacht wird (Anthropomorphismus); sowie wenn im geraden Gegensatz hiezu das reale und positive Element der Erkenntniß, das in der Analogie des Endlichen wurzelt, übergangen oder übersprungen und das Wesen Gottes *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*, in der reinen und bloßen Negation des Endlichen erkannt werden will. Jene realistische Richtung ist eine Trübung der Gottesidee, die idealistische eine Verflüchtigung derselben. Dort wird Gott verendlicht, beziehungsweise vermenschlicht, hier wird er aus seinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Endlichen, in dem er sich offenbart, und dessen Schöpfer und Regent er ist, herausgerissen, in ein absolutes, schlechthin unzugängliches Jenseits versetzt und als schlechthin unerkennbar, als das eigenschafts- und bestimmungs-

lose Wesen hingestellt. Jene Richtung der Gotteserkenntniß ist die der heidnischen Religion und des grobsinnlichen Judenthums, das in den sinnlich anschaulichen Beschreibungen Gottes im A. T. den eigentlichen und wahren Ausdruck der Gottesidee finden und dabei verharren zu sollen glaubte; die andere ist die der platonischen und neuplatonischen Ueberschwinglichkeit, die von dem gnostischen Dualismus aus in die christliche Kirche einzudringen suchte, und in dem strengen Arianismus in abstrakt begrifflicher Weise auf's Neue zur Geltung gebracht wurde. Im Kampfe gegen diese die Gottesidee verflüchtigende Richtung sehen wir in der christlichen Kirche von einzelnen Vätern einen realistischen Gottesbegriff geltend machen, der nur im Ausdrucke schroff und einseitig, dem zu Grunde liegenden Gedanken nach jedoch concret ist; weiterhin aber bei einigen rohen Mönchen diese realistische Richtung bis zum wirklichen Anthropomorphismus herabsinken, der jedoch alsbald dem Verdammungsurtheile der orthodoxen Väter verfiel.

§. 43.

Der kirchliche Gottesbegriff als einheitliche Zusammenfassung des realistischen (positiven) und idealistischen (negativen) Erkenntnißmoments.

Fassen wir zunächst diejenigen Väter in's Auge, denen vorzugsweise an der Sublimation des christlichen Gottesbegriffs, an der der Idee Gottes gemäßen Auffassung und Bestimmung seiner Eigenschaften gelegen ist; so werden wir sehen, daß sie das realistische Moment nicht ausschließen und sich nicht bis zu der platonischen und neuplatonischen (philonischen) Verflüchtigung der Gottesidee versteigen.

Wenn Jemand behaupten wollte, sagt Justin, Gott habe einen Namen (d. h. irgend ein reales oder positives Prädicat sei ihm als solches, in seiner vom Endlichen hergenommenen Bestimmtheit ohne weiteres beizulegen), der müßte in einem

heillosen Wahnsinne befangen sein [1]). Die Namen Vater, Gott [2]), Schöpfer, Herr, Gebieter sind nicht eigentliche Namen Gottes (unmittelbar zutreffende Bezeichnungen seines an sich seienden Wesens), sondern eigenschaftliche Bezeichnungen, Ausdrücke, die von seinen Werken und Wirksamkeiten auf ihn übertragen werden [3]). Ebenso Clemens von Alexandrien [4]). „Nicht einmal der Ausdruck *θεὸς* ist eine substantive Bezeichnung Gottes (*οὐσίας ὄνομα*); wie es denn überhaupt gar keinen eigentlichen Namen für das göttliche Wesen gibt [5])". „Denn wie sollte man das nennen, was weder ein Allgemeines, noch ein Besonderes, weder Gattung, noch Individuum, noch Zahl, noch ein Accidens, noch etwas ist, dem Accidenzien zukommen? Auch kann man es nicht Ganzes nennen; denn das Ganze fällt in die Kategorie der Größe, und Gott ist der Urgrund des Ganzen (also darüber hinaus, etwas Anders); noch kann man von Theilen desselben sprechen, denn er ist das Eine, und das Eine ist ohne Theile. Nennen wir ihn nun gleichwohl das Eine oder das Gute, das schlechthin Seiende, oder Vater, Gott, Schöpfer, Herr; so meinen wir damit nicht, seinen eigentlichen Namen auszusprechen, sondern weil wir nichts Besseres kennen, so gebrauchen wir diese schönen Namen, damit unser Denken etwas habe, worauf es sich stützen kann (also als positive und reale Unterlage) und nicht auf anderes (was in keiner Weise von Gott gesagt wer-

1) Apol. II. n. 61: *Ὄνομα τῷ ἀῤῥήτῳ θεῷ ȣδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄσωτον μανίαν.* Vgl. Apol. II. n. 6. Cohort. ad Graec. 1. 21. Apol. I. n. 10. 61. Joann. Damas. sacra parall. p. 785. (ed. Lequien); de Fid. orthodox. lib. I. c. 13.

2) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks und die verschiedenen Erklärungen desselben bei den Vätern s. Petav. de deo deique attributis. VIII, 8. 2.

3) Apol. I. n. 6: *Τὸ πατὴρ καὶ θεός καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης ȣκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποϊιῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις.*

4) Clemens Al. stromat. lib. V. p. 588: *Τὰ γὰρ λεγόμενα, ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως· ȣδὲν δὲ τȣτων λαβεῖν οἷόντε περὶ τȣ Θεȣ.*

5) Chrysost. hom. 2. in ep. ad Hebr.

den kann) abirre [1])". Alle Namen, die wir den Dingen beilegen, beziehen sich entweder auf ihre verschiedenen Eigenschaften oder auf ihr Verhältniß zu andern ihres Gleichen: aber keines von beiden paßt auf Gott [2])". Die Namen der Dinge haben den Zweck, sie von einander zu unterscheiden, sofern sie viele und verschiedene sind. Gott ist aber einzig und daher unnennbar [3]).

Bekanntlich wiederholen die Väter nichts so häufig als den Satz: wir erkennen von Gott nicht was er ist, sondern was er nicht ist [4]); womit sie nicht sagen wollen: wir erkennen

---

1) Clem. Alex. Paedag. lib. I. c. 7. p. 110.

2) Clemens Al. stromat. lib. V. p. 588: *Τὰ γὰρ λεγόμενα, ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως. ὐδὲν δὲ τύτων λαβεῖν οἷόντε περὶ τῦ Θεῦ.*

3) Justinus, Cohort ad Graec. c. 21: *Οὐδὲν ὄνομα ἐπὶ Θεῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν· τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων, πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων.* Minut. Fel. Octav. c. 18: Nec nomen Deo quaeras: Deus nomen est. Illic vocabulis opus est, quam per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Er hatte vorhergesagt: Deus nec videri potest: visu clarior est; nec comprehendi potest: tactu purior est; nec aestimari: sensibus major est, infinitus, immensus, et soli sibi, tantus quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est: et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Tertullian (Apol. c. 17), Cyprianus de idol. vanit. c. 5. n. 5.

4) Clemens Alex. strom lib. V. p. 582: *τῇ νοήσει τῦ παντοκράτορος ἀμηγέπῃ προσάγοιμεν, ὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες.* Clement. Recognit. lib. VI. n. 6: Sed illum (Deum), inquit, cognoscere non potuimus, istos (parentes) autem et novimus et in affectu habemus. Esto non potueris cognoscere *quid* sit Deus, quid tamen *non* sit Deus, perfacile scire potuisti. Nam quo modo latere potuit hominem, quod lignum aut lapis aut aes, vel alia hujusmodi materia, Deus non sit? Quod si in his, quae facile deprehendere potuistis, animum ad discutiendum noluistis intendere, certum est, quia in agnitione Dei impediti estis, non *impossibilitatis*, sed ignaviae vitio. Athanasius epist. ad monachos n. 2 opp. ed. Benedict. tom. I. 1: *καὶ γὰρ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι τί ἐστι θεὸς, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἔστιν. οἴδαμεν δὲ ὅτι οὐχ ὡς ἀνθρω-*

nur was nicht Gott ist, was außer Gott und von ihm verschieden ist, also das Endliche und seine Beziehungen zu Gott, sondern wir erkennen was Er nicht ist. Dieß setzt voraus und schließt in sich eine positive und reale Erkenntniß Gottes, die aber als solche nicht genügend ist, sondern durch Negation oder Elimination des auf Gott nicht Anwendbaren zur Erkenntniß Gottes wird. Wie in den Mysterien der Ceres, sagt Clemens (strom. lib. V.), vor allem Lustrationen und Expiationen vorgenommen und hierauf erst der Einblick in dieselben gestattet wurde; so diene den Aspiranten der (gnostischen) Erkenntniß Gottes das Glaubensbekenntniß (die positive analogische Vorstellung Gottes) als Vorbereitung auf die Einsicht, welche durch Resolution vor sich gehe, d. h. durch Negation. So bleibe, wenn man aus der Vorstellung der körperlichen Dinge die Dimensionen der Höhe, Breite und Länge eliminire, die Einheit, ein Punkt, der eine bestimmte Lage hat, zurück. Abstrahirt man auch davon, von dieser bestimmten örtlichen Situation, so bleibt der reine Punkt, die reine Monas. Abstrahiren wir sofort von allem, was den körperlichen sowohl als unkörperlichen Dingen (als geschaffenen, endlichen) eigen ist, so gelangen wir zur Erkenntniß Gottes, nicht zwar dessen was er ist, aber doch dessen, was er nicht ist [1]). Die Spitze dieser Erkenntniß Gottes ist allerdings die Negation, aber sie selbst ist darum keineswegs eine bloß negative, abstrakte, inhaltsleere. Auch wenn Clemens Gott als rein geistiges, ja als das eigenschafts- und bestim-

---

πός ἐστι, καὶ ὅτι οὐδὲν τῶν γεννητῶν θέμις ἐπινοεῖν. **Novatian** de trin. c. 7: Idenim quod est, secundum id quod est, nec humano sermone edici, nec humanis auribus percipi, nec humanis sensibus colligi potest. **Gregor. Naz.** orat. 34. **Augustin.** in psm. 84: facilius dicimus, quid non sit, quam quid sit. u. A.

1) Stromat. lib. V. p. 582: — ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωρȣ̃ντες δι' ἀναλύσεως, ἐκ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιȣ́μενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν. εἶτα, τὴν εἰς τὸ πλάτος· καὶ ἐπὶ τȣ́τοις, τὴν εἰς τὸ μῆκος· τὸ γὰρ ὑπολειφθέν ἐστι σημεῖον μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέσιν ἔχουσα· ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς, κ. τ. λ.

mungslose Wesen sich denkt, so denkt er ihn doch als Sein, als das absolute Sein. Er geht aber nicht einmal so weit, sondern nur den Vater im Unterschiede von dem in Christo erschienenen Logos oder Sohn Gottes denkt er so; dieser ist ihm das real Absolute, jener das ideal Absolute; daher er ausdrücklich sagt (l. c.), daß man durch Vertiefung in die Erhabenheit Christi (als des erschienenen sichtbaren Gottes) eine reale Vorstellung von dem Allherrscher gewinne, die aber immer noch mit dem Moment der Negation behaftet sei. Clemens kämpft, das sieht man wohl, mit einer Unklarheit, die er durch das Hereinziehen des Unterschieds von dem an sich seienden Gott und dem in der Welt sich offenbarenden Logos heben wollte, die er dadurch aber vielmehr noch steigerte. Dessenungeachtet steht ihm der Gedanke fest, daß der christliche Gott kein ἐπέκεινα πάσης οὐσίας im Sinne des Dualismus ist; und es ist daher unrichtig, wenn man seinen Gottesgedanken in wirklichen Gegensatz zu dem mehr realistischen andrer Väter bringen will. Der Unterschied ist ein bloß formeller und beruht darauf, daß diese über die vorstellungsmäßige Erkenntniß sich kaum erheben, während er fast nur auf der Stufe des spekulativen Begriffs sich bewegt. Clemens und mit ihm alle spekulativ denkenden Väter wollen mit dem Ausspruche, daß wir wohl erkennen, was Gott nicht ist, nicht aber auch, was er ist, oder, daß wir jenes leichter als dieses erkennen, weder die Erkennbarkeit Gottes überhaupt läugnen, noch eine bloße abstrakte Begreiflichkeit Gottes lehren. Mit Plato lehren sie, daß Gott mit keinem Ding verglichen, durch keinen Namen würdig (so wie er an sich ist) bezeichnet werden könne, weil alle Namen nur Endliches ausdrücken und somit an das an sich seiende unendliche Wesen nicht hinan reichen. Aber sie folgen dem Plato und dem Neuplatonismus nicht bis zu der nihilistischen Höhe des rein negativen, völlig inhaltsleeren Gottesbegriffs, in dem deren dualistisches oder pantheistisches Denken nistet. Daran hinderte sie die christliche Weltanschauung, die ebensowenig dualistisch als pantheistisch ist, sondern die höhere Einheit dieser beiden Standpunkte vertritt.

Wenn Plato lehrt, daß Gott von der Classe der Dinge, welche sind, auszunehmen sei, daß die Bestimmungen des Seins, des Guten, der Intelligenz, die die höchsten und vollkommensten alles Wirklichen sind, in Bezug auf ihn lediglich zu negiren seien [1]); so lehren sie das theils gar nicht, sondern das gerade Gegentheil davon, theils verstehen sie ihre dahin gehenden Aussprüche nicht in solchem ausschließlichen Sinne. Das letztere ist zunächst nachzuweisen.

Justin lehrt mit Plato, daß das göttliche Wesen nicht mit den Augen zu sehen, sondern nur geistig zu erfassen sei, indem Gott nicht, wie die übrigen wirklichen Dinge in unmittelbarer Erscheinung uns gegenüber stehe und nichts mit den sinnenfälligen Dingen gemein habe, weder Farbe, noch Gestalt, noch Größe oder etwas dergleichen. Aber ist denn nun Gott somit nicht das reine Nichts, das schlechthin Unbegreifliche und Unfaßbare? Der im Sinnlichen befangenen judaistischen Denkweise schien dieß die unausweichliche Folge der Entsinnlichung des Gottesbegriffs. Justin läugnet diese Folgerung. Das, sagt er, was über alle Wesenheit hinaus, unaussprechlich, unerklärlich ist, das allein Schöne und Gute stellt sich den von Natur gesunden Seelen sofort (unmittelbar) dar vermöge ihrer innern Verwandtschaft mit ihm und ihrem Verlangen, ihrer Liebe zu ihm [2]). Justin reißt somit das Band, das den Unendlichen mit dem Endlichen verbindet, und vermöge dessen Gott in diesem offenbar und aus ihm erkennbar ist, nicht entzwei; er beruft sich zunächst — weil dieß auch das nächste und unmittelbarste ist — auf die innere Verwandtschaft der Seele mit Gott (ihre Gottebenbildlichkeit) und erblickt in ihr die eigentliche Wurzel unserer Gotteserkenntniß, die eben deßhalb nothwendig eine reale und positive ist. Justin spricht Gott weder Sein und Wesenheit, noch Güte und Schönheit ab, sondern er denkt sich ihn

---

1) Plato de republ. lib. VI. p. 509. Vgl. Ritter, Geschichte der Philos. II. S. 288 ff. Tennemann, Gesch. d. Philos. II. S. 382 ff.

2) Dialog. c. Tryphon. c. 3 u. 4.

nur über alles menschliche Sein und Wesen, über alle endliche Güte und Schönheit erhaben, somit als den allein wahrhaft (nothwendig) Seienden, Guten, Schönen, als den absoluten Geist [1]).

Das ist der Gedanke, den die speculirenden Kirchenväter aller Zeiten vertreten. Auch die Alexandriner halten ihn fest, nur daß sie die allen vornicänischen Vätern eigenthümliche, auch bei Justin vorkommende Wendung, die allgemeine Frage von der Erkennbarkeit und dem Wesen Gottes auf das innere trinitarische Verhältniß Gottes zu sich selbst hinauszuführen, schärfer hervortreten lassen, wodurch der Begriff des höchsten Wesens, d. i. des Vaters dem platonischen noch mehr angenähert wird. Denn nun ist der Vater so zu sagen der ausschließlich unsichtbare und unerkennbare Gott im Unterschiede von dem sichtbaren (offenbaren) und also auch positiv erkennbaren Logos oder Sohn Gottes. Doch wird andrerseits auch wieder die Einheit beider in der dem Sohne mit dem Vater gemeinsamen göttlichen Natur zur Geltung gebracht [2]). Im Kampfe gegen die dualistische Gnosis nämlich, welche den sichtbaren (den Erzvätern und Moses erschienenen) Gott des A. T. dem unsichtbaren des N. T. (Joh. 1, 18) entgegensetzte und in ihnen zwei verschiedene Wesen (ein rein geistiges und ein sinnliches) erkannte, bestimmten sie den Logos oder Sohn Gottes als den erscheinenden, offenbaren Gotte im Unterschiede von dem Vater, der nicht erscheint und schlechthin unsichtbar ist. Sie erklärten ihn nicht als einen andern Gott, sondern als den, in welchem der Vater erscheint (Joh. 14, 9 [3]). Der Vater ist der schlechthin jenseitige Gott, der Sohn so zu sagen der diesseitige, nämlich der in der Weltschöpfung und Regierung sich

1) Da die obige Stelle, so wie sie vorliegt, den christlichen Gottesgedanken ganz correct ausspricht; so bedarf es der Hypothese nicht, welche annimmt, daß dort nicht Justin der Christ, sondern Justin der Heide spreche.

2) Vgl. Dogmatik 2. Bd. S. 133 ff.

1) Clemens Alex. strom. V. p. 582. Origen. de princip. II. c. 4. n. 3.

offenbarende, vordem in vorübergehender Weise Einzelnen erschienene und letzlich Fleisch gewordene Gott, „der unter uns gewohnt hat [1])". „Gott an sich betrachtet, d. h. der Vater, kann nicht gezeigt, demonstrirt, überhaupt gewußt werden, weil er nicht in die Erscheinung tritt; der Sohn hingegen ist die Weisheit, die Wissenschaft, die Wahrheit; er kann gezeigt und durch discursives Denken (durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von der Erscheinung auf das Wesen) erkannt werden [2])". In ihm sind alle Vollkommenheiten (des Endlichen) auf unendliche Weise enthalten. Er ist die absolute Einheit aller Realität nicht durch Zusammensetzung, sondern in unendlicher Weise, indem jede seiner Vollkommenheiten unendlich und das Ganze selbst ist [3]). Die Vollkommenheiten der Welt führen uns daher, wenn wir sie unendlich denken, zu dem was der Sohn, und folglich auch zu dem, was der Vater, was Gott ist. Denn zwischen beiden ist gewissermaßen nur ein formeller, nicht das Wesen an sich, sondern nur die Form (Existenzweise) desselben berührender Unterschied. Der Vater ist die einfache Einheit (*ἀτεχνῶς ἕν*), der Sohn die concrete, erfüllte Einheit *ὡς πάντα ἕν*) [4]) Formell fällt daher der Begriff des Vaters mit dem platonischen Gottesbegriff zusammen, sofern nämlich alles Positive und Reale ganz in den Sohn oder Logos ausgeflossen und der Vater somit das schlechthinige *ἐπέκεινα πάσης οὐσίας* ist; materiell aber ist er von ihm verschieden, sofern der Sohn die Offenbarung oder Erscheinung des Vaters ist, eine Anschauung, die dem platonischen und neuplatonischen Standpunkte fern liegt, möge er dualistisch oder pantheistisch aufgefaßt werden. Daher erklärt sich auch die auffallende Erscheinung, daß derselbe Clemens, der hier, wo er Vater und Sohn unterscheidet den Begriff des erstern ganz in's Negative stellt, anderwärts

---

1) **Clemens Alex.** paedag. I. c. 7.

2) **Clemens** strom. IV. p. 537.

3) L. c.

4) Strom. IV. p. 537. Paedag. I, 8. p. 118: *ἓν ὁ θεὸς, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὰς καὶ ὑπὲρ ἀντὴν τὴν μονάδα.* Vgl. Paedag. III. p. 266.

aber, wo er auf diesen Unterschied nicht reflectirt, den Begriff Gottes positiv bestimmt [1]). Wesentlich den gleichen Standpunkt nimmt auch Origenes ein. Er bestreitet die Behauptung des Celsus, daß nichts von dem, was wir erkennen, in Gott sich finde (*οὐδὲν εἶναι τῷ θεῷ, ὧν ἡμεῖς ἴσμεν*). Wir erkennen vieles, sagt er, was auch in Gott ist, wie Tugend, Seligkeit, Göttlichkeit [2]). Denn es findet eine Verwandtschaft unseres Geistes mit Gott statt; als geistige Wesen sind wir ein Abbild von ihm, und so sehen wir uns im Stande, ein Bild von der göttlichen Natur uns zu verschaffen, besonders wenn unser Geist mehr und mehr von der körperlichen Materie gereinigt und befreit ist [3]). In diesem Zusammenhange weist Origenes auf die unserem Geiste eingepflanzten unmittelbaren Ueberzeugungen hin, die er *κοιναὶ ἔννοιαι* nennt (ob. S. 542 f.). Dazu kommt, daß Gott sein unsichtbares geistiges Wesen in der sichtbaren und sinnlichen Natur abgebildet hat, damit auch die, welche an die Sinne gebunden sind, auf diesem Wege zur Erkenntniß seiner geistigen Natur sich erheben können [4]). Wenn wir den Gott des All, das einfache, unsichtbare, unkörperliche absolute Wesen *νοῦς* oder was über den *νοῦς* und die *οὐσία* hinaus ist, nennen; so wollen wir sagen, daß Gott durch nichts als die

---

1) Paedag. I, 9. p. 127 vgl. I, 8. p. 116 seq. Strom. I. p. 312. Quis dives salv. 37. p. 956.

2) Contr. Cels. VI. n. 62.

3) Origenes de princip. lib. I. c. 1. n. 7: et nolunt hoc intelligi, quod propinquitas quaedam sit menti ad Deum, cujus et ipsa mens intellectualis imago sit, et per haec possit aliquid de divinitatis sentire natura!, maxime si expurgatior et segregatior sit a materia corporali. Exhort. ad Martyr. n. 47: *Ἔτι δὲ καὶ φιλοζωεῖ ἄνθρωπος, πεῖσμα λαβὼν περὶ ὀσίας λογικῆς ψυχῆς, ὡς ἐχέσης τι συγγενὲς θεῷ· νοερὰ γὰρ ἑκάτερα καὶ ἀόρατα . . . οἱ ὀφθαλμοὶ πρὸς τὰ ὁρατὰ, καὶ ὦτα πρὸς τὰ ἀκουστά· ὅτω νῦς πρὸς τὰ νοητὰ, καὶ τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν θεόν.* Contr. Cels. III, 40. VII, 38. VIII, 49.

4) Origenes select. in Ezech. tom. III. p. 407: *Ὁ θεὸς τὴν ἀόρατον καὶ νοητὴν φύσιν ἐν τῇ ὁρατῇ καὶ αἰσθητῇ φύσει ἐζωγράφησεν, ἵν᾽ οἱ ὑπὸ αἴσθησιν γυμνασθῶσιν ἐν αὐτῇ εἰς θεωρίαν τῆς νοητῆς.*

geistige Kraft des Menschen, die nach dem Ebenbilde eben jenes *νοῦς* geschaffen ist, erkannt werden könne, auf dem Grunde des unserem Geiste eingepflanzten Bildes von ihm, so daß wir jetzt, mit dem Apostel Paulus zu reden, durch einen Spiegel im Bilde erkennen, endlich aber von Angesicht zu Angesicht [1]). Hieraus ergibt sich, daß der Gottesbegriff des Origenes nicht der abstrakte inhaltsleere Begriff des bestimmungs- und eigenschaftslosen Wesens sein kann, wie sehr er auch der sinnlichen Vorstellungsweise entgegentreten und die reine Geistigkeit Gottes betonen mochte, was er, wie bekannt, mit besonderer Entschiedenheit, namentlich gegen Melito von Sardes (s. unt.) gethan hat. Es findet sich über diesen Punkt eine klassische Stelle in dem 6. Buche gegen den Celsus (n. 64. Tom. I, p. 681). Hatte Origenes den Satz des Celsus zurückgewiesen, daß wir keinen realen positiven Begriff von Gott haben, so tritt er an der gedachten Stelle dem Vorwurf desselben heidnischen Philosophen, daß der Gottesbegriff den Christen ein grobsinnlicher sei, entgegen. Diesen Vorwurf mochte Celsus auf die sinnlichen Beschreibungen Gottes in den hl. Schriften (d. A. T.), sowie auf die Lehren von Männern wie Melito von Sardes und Tertullian, die von einer Körperlichkeit Gottes sprachen, begründet haben. Wie dem sei, Origenes erklärt mit Nachdruck, daß kein vernünftiger Christ solche Ansichten hege. Kein Christ glaube, daß Gott eine körperliche Gestalt und Farbe habe, also ein sinnlich wahrnehmbares Wesen sei; auch komme ihm nicht örtliche Bewegung oder Veränderung zu. Ja nicht einmal der Substanz (*οὐσία*) (worunter Origenes das geistige Wesen, den *νοῦς*, das Logische versteht) sei er theilhaftig, vielmehr mache er derselben theilhaftig, diejenigen nämlich, denen er seinen Geist verleiht, d. h. die Substanz ist in Gott keine Eigenschaft, son-

1) Contr. Cels. lib. VII. n. 38: *Νοῦν τοίνυν, ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν, καὶ ἀόρατον, καὶ ἀσώματον, τὸν τῶν ὅλων θεὸν, οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ, ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τοῦ νοῦ εἰκόνα γενομένῳ, φήσομεν καταλαμβάνεσθαι τόν θεόν· νῦν μὲν, ἵνα τῇ λέξει χρήσωμαι τοῦ Παύλου, δι' ἐσόπτρου καὶ αἰνίγματος, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.*

dern sein Wesen. So ist auch Christus der Sohn oder Logos Gottes nicht der Gerechtigkeit theilhaftig, sondern die Gerechtigkeit selbst, der die Gerechten theilhaftig werden. Uebrigens aber ist die Frage in Betreff der (absoluten) Substanz, fährt Origenes fort, weitaussehend und schwierig zu lösen: nämlich ob Gott kraft seiner absoluten Würde und Macht über die Substanz hinaus (an sich selbst nicht Substanz) sei, insofern er nämlich nicht nur allen andern Dingen durch seinen Logos, sondern auch diesem selbst Quelle des Seins ist; oder ob auch er ein Sein (Etwas), und zwar vorzugsweise das Sein ist, ungeachtet er unsichtbar ist. Außerdem wäre die Frage zu lösen, ob der Erstgeborene aller Creatur die Substanz der Substanzen, die Idee der Ideen und das (Real-) Princip der Dinge zu nennen, Gott aber, sein Vater, über alles dieses hinaus sei [1]). Hieraus geht deutlich hervor, daß Origenes, wie Clemens, erst dann ansteht, von Gott einen positiven und realen Begriff aufzustellen, wenn er ihn als Vater von seinem Sohne oder Logos unterscheidet und als schlechthin aller Sichtbarkeit und Diesseitigkeit entrückt denkt, die Welt aber als Offenbarung Gottes, insbesondere auch den endlichen Geist, unmittelbar auf den Logos zurückführt. Anderwärts, wo er von dem innern Verhältnisse Gottes zu sich selber absieht und den Begriff Gottes lediglich an seine Beziehung zur Welt knüpft, finden wir bei ihm ganz die gewöhnliche Auffassung des Wesens und der Eigenschaften Gottes. So in seiner Schrift de oratione. Hier fragt er in Erläuterung der Bitte: geheiligt werde dein Name: welches ist

---

1) Contr. Cels. lib. VI. n. 64: *Πολὺς δ᾽ ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος· καὶ μάλιστα, ἐὰν ᾖ κυρίως οὐσία, ἡ ἑστῶσα καὶ ἀσώματος· ἵν᾽ εὑρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας, οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ· ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος λέγεται ἐν τῷ. περὶ τοῦ σωτῆρος λόγῳ φάσκοντι, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. σημαίνεται δὲ ἐκ τῆς ἀοράτου φωνῆς ὁ ἀσώματος. ζητητέον δὲ καὶ, εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον, καὶ ἰδέαν ἰδεῶν, καὶ ἀρχὴν, τὸν μονογενῆ καὶ προτότοκον πάσης κτίσεως· ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν.*

das Wesen oder der Name Gottes? Da Gott, sagt er, nicht wie die endlichen Dinge in seinem Sein und Wesen sich verändert, und daher auch nicht, wie dieß z. B. bei Menschen der Fall ist, verschiedene Namen annimmt (wie denn Simon nach seinem Bekenntniß Petrus, und Paulus vor seiner Bekehrung Saulus genannt wurde); so ist sein wahrer Name ὁ ὢν (den er sich auch selbst beigelegt hat) oder was dem ähnliches gesagt werden mag [1]). Da nun dieser Begriff nur die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, gleichsam nur dessen formellen Charakter, und noch nicht den innern positiven Gehalt desselben ausdrückt; so stellt ihm Origenes, wie Clemens, den Namen ἀγαθὸς oder einen andern dem ähnlichen, wie ἅγιος [2]) als inhaltliche Bestimmung zur Seite [3]). Was nun aber dieser göttliche Namen ὁ ὢν im Einzelnen besagen wolle, das erfahren wir, wie uns die Schrift belehrt, wenn wir die Heiligkeit oder Güte, d. i. das Wesen des schaffenden, des vorsehenden, richtenden, erwählenden und zulassenden, des belohnenden und strafenden Gottes betrachten; denn in dieser und dem ähnlichen Beziehungen charakterisirt sich das göttliche Wesen im Einzelnen, das wir nach der Schrift mit dem Namen Gott bezeichnen [4]).

Nicht einmal der durch seine Ueberschwenglichkeit bekannte Verfasser der Schrift de divinis nominibus (Pseudodionysius Areop.) stellt den abstract platonischen Gottesbegriff auf, indem er vielmehr stets mit dem negativen Momente desselben das positive verbindet, von diesem zu jenem fortschreitet. In endlosen Wiederholungen spricht er aus, daß Gott zwar die Ursache alles Seins, selbst aber nicht Etwas (μὴ ὂν) sei, weil über alles (bestimmte) Sein erhaben. „Die überwesentliche (ὑπερού-

1) De orat. n. 24.

2) Dieses Sachverhältniß hat Bentley und nach ihm de la Rue übersehen, was sie zu einer unnöthigen Textesänderung (Tom. I. p. 236. not. d. u. e.) veranlaßte.

3) Origen. de princip. II. 9. In Joann. II, 7. Contr. Cels. VI. n. 44. In Matth. XV, 11. De princip. I, 2. 6. 13.

4) De orat. n. 24.

σιος) Unendlichkeit ist über alle Wesenheiten, die übervernünftige Einheit über alle Vernunft hinaus; jedem Verstande unbegreiflich ist das über den Begriff hinaus liegende Eine, jeder Rede unaussprechlich das über alle Rede erhabene Gute, die einende Einheit jeder Einheit, die überwesentliche Wesenheit, die der Vernunft nicht erkennbare Vernunft, das unaussprechliche Wort: Vernunftlosigkeit (*ἀλογία*), Verstandlosigkeit (*ἀνοησία*), Namenlosigkeit (*ἀνωνυμία*) [1]). Auf der andern Seite wird von ihm aber auch gelehrt, daß die Ursache von Allem, die über Allem ist, weder wesenlos, noch leblos, noch verstandlos, noch geistlos u. s. w. sei [2]). Er nennt Gott sogar in der positiven Form: *τὸ αὐτὸ εἶναι, τὴν αὐτοζωὴν, τὴν αὐτοσοφίαν* u. s. w. [3]), insofern Gott Sein, Leben, Geist nicht durch ein anderes und als Eigenschaft zukommt, sondern durch sich selbst so, daß jedes mit seinem Wesen identisch ist. Beides zusammenfassend nennt er Gott *πάντων θέσιν* (omnium positionem) und *πάντων ἀφαίρεσιν* (omnium ablationem s. negationem) [4]). „In der Gottheit ist alles zu setzen, was in dem Seienden immer gesetzt und als Eigenschaft ihm beigelegt wird — sofern sie nämlich die Ursache von Allem ist; es ist aber auch alles dies noch mehr (eigentlicher) wieder in ihr zu verneinen — sofern sie über alles erhaben ist [5]).“ Die Negationen und Positionen stehen sich aber nicht entgegen und heben sich nicht auf, einmal weil nicht dasselbe Gott beigelegt und abgesprochen wird, und wenn auch dasselbe, dies sodann nicht in derselben Beziehung oder Weise ihm beigelegt, in welcher es ihm abgesprochen wird [6]). Dagegen sind die Negationen den Affirmationen vorzuziehen, in-

1) De divin. nomin. c. 1. §. 1. c. 4. §. 3. de mystic. theol. c. 5.

2) De myst. theol. c. 4.

3) De divin. nomin. c. 5 u. 11.

4) De divin. nomin. c. 2. §. 1.

5) De myst. theol. c. 1. §. 2. *Δέον ἐπ᾽ αὐτῷ καὶ πᾶσαν τῶν ὄντων καταφάσκειν θέσιν, ὅτι ἐκ πάντων τὸ Θεῖον ὀνομάζεται, ὡς αἴτιος ἐκ τῶν αἰτιατῶν· καὶ πᾶν ὃ κατέφησεν ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ τὰ ὄντα ὄντι.*

6) De myst. theol. c. 1. §. 2.

sofern jene das was Gott ist eigentlicher ausdrücken [1]). Endlich ist Gott erhaben zu denken über alle Affirmation und Negation [2]); „er ist weder Bejahung noch Verneinung, sondern indem wir bei dem was nach ihm kommt (dem Creatürlichen) Bejahungen und Verneinungen setzen, setzen wir in ihm weder Bejahung noch Verneinung, weil über alle Bejahung hinaus die vollkommene einige Ursache von allem liegt, und weil über jede Verneinung die Ueberschwenglichkeit des von allem Abgelösten sich erhebt, der über allem steht [3])."

Dieses zügellose, ausschweifende Spiel mit abstrakten Begriffen und Formeln, dem sich Pseudodionysius hingibt, soll die Kluft bedecken, die zwischen der unmittelbaren Idee des Unendlichen und der realen Erkenntniß Gottes sich aufthut, und die mystische Intuition Gottes mit der verständigen Erkenntniß desselben vermitteln. Der Versuch mußte mißlingen, weil die Idee durch keinen Begriff erschöpft und adäquat ausgedrückt werden kann. Aber aus der Art und Weise, wie der falsche Areopagite die Idee Gottes begrifflich festzustellen sucht, geht deutlich hervor, daß ihm Gott nicht das negative und abstrakte ὄν des Neuplatonismus, sondern die überseiende Fülle und Vollkommenheit, die absolute Einheit alles Wirklichen ist.

Es ist charakteristisch für den Standpunkt des kirchlichen Geistes in der Auffassung der Gottesidee, daß während die meisten Väter ausdrücklich erklären, Gott habe keinen Namen, und die Benennungen, womit wir ihn zu bezeichnen pflegen, drücken nicht sein Wesen, sondern nur Beziehungen Gottes zur Welt aus, andere das gerade Gegentheil davon zu behaupten

1) Celest. hierarch. c. 2. Vgl. S. Maximus Centur. 2. Theol. c. 39.

2) De myst. theol. c. 1. §. 2.

3) De myst. theol. c. 5. .. οὐδὲ σκότος ἐςὶν, οὐδὲ φῶς· οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὐδέ ἐςιν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις· ἀλλὰ τῶν μετ᾽ αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν, οὔτε ἀφαιροῦμεν. ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐςὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

scheinen. So erklären Athanasius [1]), Cyrill [2]) von Alexandrien u. A. mit allem Nachdruck, daß die Ausdrücke Gott, Vater u. s. w. nichts anderes als die göttliche Substanz bezeichnen: einmal um die Vorstellung abzuwehren, als ob in Gott ein Unterschied von Wesen und Eigenschaften, Substanz und Accidenzien anzunehmen sei; sodann um dem Einwurfe der Arianer zu begegnen, daß der Sohn Gottes nicht aus der göttlichen Substanz sei. Hieraus erhellet, daß der Gegensatz ein bloß scheinbarer ist, und die eben bezeichneten Väter nur die falschen Consequenzen abschneiden, welche die Arianer aus jenem (negativen) Satze zogen, ihn in ihrem Sinne nehmend. Hatten jene nur erst ganz allgemein dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß die göttlichen Namen keine absoluten Wesensbezeichnungen Gottes seien, so fügen diese die nähern Bestimmungen ausdrücklich hinzu, die im Geiste jenes Gedankens liegen: daß diese Namen weder bedeutungslos für die Erkenntniß des göttlichen Wesens, noch unter sich völlig gleichbedeutend seien, daß also Gott nicht schlechthin unerkennbar oder nur das Ungezeugtsein die einzig wahre, die absolute Bestimmung des göttlichen Wesens sei (vgl. §. 25). Solche scheinbar sich widersprechende Ausdrücke finden sich bei dem einen und selben Lehrer der Kirche. Athanasius z. B., der die Ausdrücke Gott, Vater, Schöpfer u. s. w. als Wesensbezeichnungen des Unendlichen geltend macht, sagt anderwärts [3]) (wie schon angeführt): es sei unbegreiflich was Gott sei, doch könne gesagt werden was er nicht sei; denn wir wissen, er sei nicht wie ein Mensch und es sei unstatthaft ihm etwas beizulegen, was endlich ist. Daß in diesen beiden Aeußerungen kein Widerspruch liegt, sieht jeder leicht; auch haben wir hinlänglich gezeigt, in welcher Weise die beiden Elemente der Gotteserkenntniß, das reale (positive) und das ideale (negative) sich zur Einheit des wahren Gottesbegriffs zusammenschließen.

---

1) De decret. Synod. nic. n. 22. (Tom. I. 227).

2) Thesaur. lib. 19.

3) Epist. ad Monach. n. 2. Tom. I. p. 344.

Die christliche Gottesidee fordert diese Einheit, sofern ihr zufolge Gott der unmittelbare Schöpfer, die über alles Endliche hinausseiende absolute Ursache der Welt, das Unendliche als persönlicher Geist ist. Weil aber diese der positiven Offenbarung eigenthümliche Idee mit zwei Extremen zu kämpfen hatte, einerseits mit der speculativen, gnostischen Verflüchtigung ihres positiven, realen Inhalts in einem abstracten negativen Begriff, andrerseits mit der sinnlichen, anthropomorphistischen Trübung derselben durch einen Realismus, der sich nicht zum Unendlichen erhebt; so sehen wir die kirchlichen Vertheidiger der Wahrheit vorwiegend bald das reale, bald das ideale Moment des Begriffs betonen, und zuweilen selbst die Extreme wirklich anstreifen oder doch scheinbar anstreifen. Ein unwahrer Realismus machte sich vom Heiden- und Judenthume aus geltend. Es fiel der alten, heidnischen Welt schwer, Gott als Geist zu denken [1]); das religiöse Bewußtsein derselben war ein im Sinnlichen befangenes und konnte sich nur mühsam über die Anschauung des Göttlichen in der Natur in die Region des Uebersinnlichen erheben. Es gilt dieß nicht minder vom Judenthume, das, weil es sinnlich gestimmt war, den Sinn der rein theistischen, durch die sinnlichen Farben der Darstellung des A. T. durchbrechenden Idee Gottes nicht zu fassen, daher auch die ihm so ausdrücklich eingeschärfte Lehre der Einheit Gottes nicht festzuhalten vermochte. Der heidnische Polytheismus erhob sich zwar nach und nach über die bloße Naturreligion, aber nur um in Anthropomorphismus und Anthropopathismus, d. h. in die Vergötterung menschlicher Eigenschaften, z. B. der Schönheit, und selbst Leidenschaften, der Sinnenlust, des Hasses u. s. w. zu fallen. Gegen die Verflüchtigung der Gottesidee in einen abstracten, negativen Begriff hatten die christlichen Väter ein Recht, das reale Moment so scharf wie möglich zu betonen; denn diese Richtung setzte an die Stelle des allerrealsten Wesens, des absoluten Geistes, der lebendigsten Liebe, Heiligkeit u. s. w. ein

1) Origen. in Joann. Tom. XIII. n. 21 seqq.

unfaßbares Nichts, zu dem sich der Mensch in keine wirkliche und lebendige Beziehung setzen, zu dem er nicht beten kann, wie die Clementinischen Homilien [1]) sich ausdrücken. Aber unverkennbar standen einzelne Vertreter dieser Richtung noch mehr und weniger unter dem Einflusse jenes realistischen religiösen Bewußtseins der alten Welt und ihr Denken vermochte sich von der sinnlichen Anschauung noch nicht völlig frei zu machen, zu der Idee Gottes als des reinen Geistes noch nicht vollständig zu erheben. Dem kirchlichen Geiste ist diese Einseitigkeit fremd, denn er ist es, der sie auf allen Seiten zurückzudrängen und zu bewältigen strebt, und sie da, wo sie nackt hervortritt, geradezu verdammt. Von dieser realistischen Richtung, ihrer Berechtigung und ihrer Einseitigkeit soll jetzt die Rede sein; es soll gezeigt werden, wie sie unter dem Einflusse des christlich-kirchlichen Geistes der idealen Richtung zustrebt und das Unwahre an ihr von sich zu thun sucht.

Vor allem muß daran erinnert werden, daß die Idee Gottes, um für den Geist faßbar und fruchtbar zu werden, auf die Analogie des Endlichen, näherhin des Menschen sich stützen muß. Diesen Gedanken sprechen, wie eben bemerkt, die Clementinischen Homilien aus. Aber sie sind weit entfernt, Gott zu vermenschlichen, vielmehr heben sie ausdrücklich hervor, daß die menschlichen Vollkommenheiten in Gott *αἰωνίως* d. h. in unendlicher Weise sich finden [2]). Wenn sie Gott selbst nicht ohne Körper und Glieder, ohne Gestalt und Schönheit denken, so geschieht es nur, weil sie nicht im Stande sind, irgend etwas, sei es auch das Unendliche, ohne Wesensbestimmtheit, und diese ohne eine gewisse Form und Begränzung sich zu denken. So wird ihnen das Unendliche zum Endlichen und dieses zu jenem. Nämlich Gott erscheint unter diesem beschränkten Gesichtspunkte betrachtet als das in sich concentrirte Sein (*οὐσία*) als das Eine Wesen, und das Endliche als das unendlich Viele, uner-

1) Homil. XVII. 11.
2) Homil. Clement. XIX, 10.

meßlich ausgedehnte und zerstreute Sein, das dieses aber nur durch Theilnahme (μετουσία) an jenem Ur- und Grundsein ist; Gott ist das Herz des Universums, von dem alles Sein nach allen Richtungen in's Unendliche ausströmt [1]). Man kann dieß nicht Pantheismus, sondern nur eine noch sinnliche Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt nennen, da die Grundlage durchaus die theistische Gottesidee ist. — Der Realismus begründete sich auf die biblische Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, die er in dem ganzen Menschen, nicht bloß in seinem Geiste ausgedrückt fand. So erschien ihm Gott als ein Menschenähnliches Wesen, nur unendlich erhabener Art, von unendlicher Kraft, Schönheit, Herrlichkeit, Weisheit, Seligkeit. Der Vorstellung Gottes als Geist setzte er die Anschauung desselben als körperliches Wesen entgegen, nicht in dem gewöhnlichen grobsinnlichen Sinne, sondern nur in der Richtung, um dem Zerfließen des Gottesgedankens in das Unbestimmte und Unfaßbare zu begegnen. Melito von Sardes, ein hochgeachteter Bischof und kirchlicher Lehrer (unter Mark Aurel) hat diese Richtung eingeschlagen und in einer eigenen Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ [2]) durchgeführt. Er meint darunter nicht den Gottmenschen Christus, sondern das göttliche Wesen. Daraus folgt indeß noch nicht, daß er eigentlicher Anthropomorphist war. Bei dem hohen Ansehen, das er als Lehrer in der Kirche genoß, muß man vielmehr annehmen, daß er die Körperlichkeit Gottes nur etwa in dem Sinne Tertullians gelehrt habe, und daß der Unterschied zwischen ihm und Origenes, der ihn bekämpft, eben nur darin bestand, daß sich Melito zwar wohl über der Vorstellung einer hylischen, räumlich begränzten und vergänglichen Körperlichkeit (via eminentiae) erhob, aber nicht zu der Aufhebung (via negationis) derselben in dem speculativen Begriff der reinen Geistigkeit entschließen konnte, weil

---

1) Homil. XI, 2 seq. Vgl. dazu Baur, Dogmengeschichte S. 102.

2) Euseb. h. e. IV, 26. Origen. in genes. Opp. Tom. II. p. 25. Routh reliq. sacr. I, 76.

ihm dann, bei seiner realistischen Denkweise, nichts mehr übrig geblieben wäre, woran er sich halten konnte. Körper ist eine räumlich begränzte zusammengesetzte Substanz und dadurch endlich und vergänglich, der Auflösung in ihre Elemente unterworfen. In solchem Sinne kann kein menschlicher Verstand, sondern nur ein ganz sinnlicher Mensch Gott körperlich denken. Wenn die hl. Schrift Gott unter dem Bilde eines menschlichen Wesens vorstellt, so geschieht es, um die göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, das Wesen Gottes dem sinnlichen Menschen gleichsam handgreiflich zu machen. Uebersieht man den Unterschied zwischen Idee und Bild, sieht man in diesem den adäquaten Ausdruck des Inhalts derselben: so ist das der eigentliche Anthropomorphismus, die Verendlichung, Vermenschlichung Gottes. Ist man dagegen dieses Unterschiedes und damit der Unendlichkeit Gottes, der unendlichen Erhabenheit seines Wesens über das menschliche sich bewußt, bleibt aber doch bei der anschaulichen Vorstellung Gottes nach Analogie des Menschen stehen, um den Inhalt der Gottesidee nicht zu verlieren oder zu verflüchtigen, so ist dieser unspeculative Realismus kein eigentlicher Anthropomorphismus. — Einem solchen Realismus huldigte Tertullian. Wer will läugnen, sagt er [1]), daß Gott ein Körper ist (ein bestimmtes Etwas, ein Wesen, im Gegensatze des Nichts, des non ens, des bloßen Gedankendings), obwohl er Geist ist? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Er spricht jenen Satz gegen Praxeas aus, welcher läugnete, daß der Sohn Gottes etwas für sich, ein eigenes Wesen sei. Er verweist ihn auf Phil. 2, 6, wo es vom Sohne heißt: in *effigie* (*μορφῇ*) dei constitutus und schließt daraus: also eine Gestalt hat der Sohn Gottes, die Gestalt Gottes, aber seine eigene Gestalt als der Sohn Gottes. Der Sohn Gottes ist aus der Substanz Gottes, eben weil er Sohn Gottes ist, und folglich ist er unzweifelhaft auch eine göttliche Substanz, aber eine eigene, und dieß nennt Tertullian

1) Adv. Prax. c. 7. Vgl. Dogmat. 2. Bd. S. 194 f.

Person. Tertullian behauptet, alles was ist, sei eine Substanz, und jede Substanz sei körperlich [1]). Daher entschuldigt ihn auch Augustin, der wohl sah, daß es ihm nur darum zu thun war, die Gottesidee nicht verflüchtigen zu lassen [2]). Tertullian legt Gott auch Affekte bei, wie Zorn, Eifersucht, Rache, aber er unterläßt nicht, sie von den menschlichen für gänzlich verschieden zu erklären [3]). Auch Lactantius streitet in demselben Sinne für den realistischen Gottesbegriff gegen den philosophischen Nihilismus [4]), wie Tertullian gegen das abstrakt und negativ Unendliche des Gnosticismus, und man sieht leicht, daß sie eine relative Wahrheit vertreten, so wie man sich nur in ihren Gedankengang zu versetzen weiß. Den Begriff der Wesensbestimmtheit, wodurch sich etwas von allem andern unterscheidet und das ist, was es ist, diesen Begriff vermochten sie in seiner Reinheit nicht zu fassen und nicht besser als durch corpus, figura und dgl. auszudrücken. Lactantius erklärt ausdrücklich, daß Gott incorporeus et invisibilis et aeternus sei [5]), und doch streitet er für eine figura dei! Gerade so verhält es sich bezüglich der Gott beigelegten Affekte. Gott, als persönliches Wesen gedacht, kann sich nicht indifferent verhalten zu seinen vernünftigen Creaturen, ihrem Thun und Lassen; er nimmt daran Antheil und

---

1) Adv. Hermog. c. 35. De carn. Christ. c. 11: Omne, quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est.

2) Augustin. de haeres. 86: Potuit enim propterea putari corpus deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas.

3) Adv. Marc. II, 16.

4) Die erste Stufe der Wahrheit besteht in der Erkenntniß der Falschheit der heidnischen Religionen, des Polytheismus. Die zweite besteht in der Erkenntniß, daß ein höchstes Wesen sei, dessen absolute Macht alles hervorgebracht, dessen Providenz alles leitet. Von dieser Stufe fallen diejenigen wieder herab, qui a philosophis irretiti et falsis argumentationibus capti, aliter de unica illa majestate sentiunt, quam veritas habet, qui aut figuram negant habere ullam deum, aut nullo affectu commoveri putant, quia sit omnis affectus imbecillitatis, quae in deo nulla est. Lactant. de ira dei c. 2.

5) Instit. divin. lib. VII. c. 9.

wird davon berührt. Was das Gemüth des Menschen bewegt, das muß in ähnlicher Weise auch Gott bewegen: wird er von Liebe bewegt, so kann ihm auch Zorn und Haß nicht fremd sein. So dachten diese Väter; und da sie im übrigen weit entfernt waren, die Unendlichkeit Gottes, seine unendliche Erhabenheit und Vollkommenheit hiebei nicht in Anschlag zu bringen, so müssen wir sie von den eigentlichen Anthropomorphisten in der oben angegebenen Weise unterscheiden.

Diese bildeten eine Secte, nicht bloß weil ihr Denken, sondern auch weil ihr unmittelbares Bewußtsein der Wahrheit dem kirchlichen im Wesentlichen, worin alle übereinstimmten, sich entfremdete und entgegensetzte. Ihr Urheber war Audius. Nach Theodoret [1]) hätte Audius behauptet: *ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεὸν*, d. h. nicht etwa, daß Gott nach Analogie des Menschen zu denken, sondern daß er an sich menschenähnlich sei. In jenem Sinne hätte man den Satz zu keiner Zeit in der Kirche auffällig gefunden und beanstandet, in diesem Sinne aber war er neu und im Widerspruch mit dem allgemein kirchlichen Bewußtsein. Epiphanius, der von den Audianern als einer Secte eigens handelt [2]), hebt jenen Satz zwar nicht hervor, doch sagt er ganz ausdrücklich, daß sie die Stelle der Schrift: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde gewaltsam deuteten und behaupteten, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht etwa nur in seinem geistigen Wesen, sondern selbst in seiner Leiblichkeit zu erkennen sei. Das kommt auf dasselbe hinaus [3]). Einer noch rohern Vorstellung scheinen die ägyptischen Mönche gehuldigt zu haben, die sich gegen den Bischof Theophilus von Alexandria auflehnten und die Vernichtung

---

1) Haeret. fab. IV, 13. Ebenso Augustin de haer. c. 50, der die Anhänger des Audius Vadianer nennt.

2) Haer. 70.

3) Petavius (de deo II, 1. 8 seq.) scheint deßhalb zu weit zu gehen, wenn er die Audianer in Schutz nimmt und ihre Vorstellung mit der allgemein kirchlichen im Einklange finden will.

der Schriften des Origenes forderten [1]), weil dieser die Unkörperlichkeit Gottes und seine reine Geistigkeit mit dem größten Nachdrucke lehrte und selbst den an und für sich nicht anthropomorphistisch gemeinten Vorstellungen eines Melito u. A. mit größter Entschiedenheit entgegentrat.

Diese Auffassung der Gottesidee, wie sie Audius und die ägyptischen Mönche sich zu eigen machten und von ihr aus die des Origenes und der alexandrinischen Väter überhaupt für unwahr erklärten, darf man durchaus nicht mit der des Tertullian, Lactantius u. A. identificiren. Jene ist unwahr und dem kirchlichen Geiste widersprechend; diese hingegen ist nur im Ausdrucke schroff und anstößig, dem Gedanken nach aber nicht verwerflich. Man kann von ihr höchstens sagen, daß sie das Gleichgewicht der beiden Momente des Gottesbegriffs, des realen und idealen nicht völlig herstelle, durch überwiegende Betonung des erstern sogar bedrohe oder störe, während es bei jener Auffassung überhaupt nicht vorhanden, sondern völlig aufgehoben, das ideale Moment in dem realen völlig untergegangen ist. Ebendarum ist es auch nicht ganz geschichtlich, wenn man gewöhnlich [2]) die alexandrinische Theologie in einem förmlichen Gegensatz erblickt zu der eines Tertullian u. A. Im Princip und Grundgedanken sind sie in der That sich nicht entgegengesetzt: beide sind von dem kirchlichen Bewußtsein und Geiste getragen und man kann nur sagen, daß wenn Tertullian das inhaltliche oder reale Moment der Gottesidee vorwiegend betont und sich scheut, das ideale, negative Moment zu seinem vollen Rechte gelangen zu lassen, die Alexandriner umgekehrt die Analogie des Menschen in ihrem Gottesbegriff ganz fallen zu lassen und in die reine Negation und Abstraction sich verlieren zu wollen scheinen. Nur in solchem Sinne ist ein Gegensatz zwi-

1) Socrat. h. e. VI, 7. Sozomen. VIII, 11. Cassian. collat. X. c. 2. 5. Gennad. de vir. illust. c. 33.

2) Baur, Dogmengeschichte S. 101 ff. Ebenso im Ganzen auch Neander, Dogmengeschichte I. S. 108 f.

schen der mehr realistischen und mehr idealistischen Auffassung der Gottesidee und Bestimmung ihres Inhaltes unter den Repräsentanten des kirchlichen Geistes geschichtlich nachweisbar. Beide Richtungen haben ihre Berechtigung und man kann der realistischen nur vorwerfen, daß sie zu einseitig auf dem Standpunkt des bloß vorstellenden Denkens sich bewege, daher ihr Gottesbegriff noch nicht hinlänglich geklärt und ausgebildet sei. Unwahr aber ist sie nicht. Außerdem darf man nicht übersehen, daß keineswegs nur die Alexandriner den Standpunkt des zum Begriffe der reinen Geistigkeit fortgeschrittenen Denkens vertreten. Auch Männer wie Novatian [1]), Methodius [2]). Epiphanius, Cassian — Augustin's, von dem es bekannt ist, nicht zu gedenken — vertreten diesen Standpunkt und bekämpfen nicht allein die eigentlichen Anthropomorphisten, sondern auch die einseitig realistische Auffassung der Gottesidee. Gott ist das höchst vollkommene Wesen, sagt Epiphanius [3]), da er die Ursache von allem, sowohl der Geister, als der natürlichen Dinge, des Sichtbaren und des Unsichtbaren ist, und es ist nach ihm die größte Unfrömmigkeit Gott (menschliche) Affekte beizulegen [4]). Cassian [5]) nennt die Lehre der Anthropomorphisten eine heidnische Blasphemie, die jeder in den kirchlichen Dogmen Unterrichtete mit Abscheu von sich weise.

Der kirchliche Geist bewegt sich in allen seinen Organen durchgängig auf dem, dem einseitigen Realismus wie dem einseitigen Idealismus übergeordneten, höhern Standpunkte der Zusammenfassung beider Momente und des von dem realen zu dem idealen fortschreitenden Denkens. Diesen Standpunkt bezeichnet Athanasius [6]) ebenso einfach als treffend in den Worten:

1) De trin. c. 6.
2) Bei Photius cod. 234.
3) Haer. 76. confut. XIII. p. 952 (ed. Petav.).
4) Ibid. confut XIV. p. 953.
5) Collat. X. c. 5.
6) De decret. Synd. nic. c. 11: Ὁ ϑεὸς ἐν πᾶσι μέν ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαϑότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν.

„Gott ist in allen Dingen nach seiner Güte und Kraft, hinwiederum aber außer (über) ihnen nach seiner eigenthümlichen Natur."

Hiernach ergibt sich der allgemeine Gottesbegriff unmittelbar von selbst, der sich aber auf verschiedene Weise ausdrücken läßt, je nachdem man etweder vom Sein überhaupt, oder von der höchsten Qualität desselben, dem Geist, dem Guten u. s. w. ausgeht. So bezeichnet Augustin Gott einerseits als die unveränderliche Substanz [1]), oder wie er lieber sagt [2]), als das unveränderliche Wesen, andrerseits als das unveränderliche Gut (incommutabile bonum). Am häufigsten knüpfen die Väter die inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffs an den göttlichen Ausspruch Exod. 3, 14 ego sum qui sum; qui est, misit me an. Der Namen ὁ ὢν sagt Clemens von Alexandrien [3]), sei Gott vorzugsweise eigen, weil er Den bezeichnet, der in Wahrheit allein ist, welcher war, ist und sein wird, was alles durch das eine Wort ὁ ὢν ausgedrückt wird. Warum, fragt Hieronymus [4]), vindicirt Gott den Namen der Substanz (des Seins), der doch ein allem Seienden gemeinsamer ist, sich ausschließlich? Quia cetera ut sint, dei sumpsere beneficio; deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium et ipse *sui origo est suaeque causa substantiae,* non potest intelligi aliunde habere quod subsistit. Hier ist es also der Begriff des unbedingten Seins, durch welchen das Wesen Gottes ausgedrückt wird, wie bei Clemens der des immerdar (ewig) und unveränderlich Seienden. Sein, im höchsten Sinne des Wortes, wie es Gott zukommt der allein wahrhaft ist, heißt

---

1) Augustin. de trin. V. c. 2: Aliae quae dicuntur *essentiae* vel *substantiae* capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacunque *mutatio*. Deo autem aliquid ejus modi accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia.

2) De trin. VII. c. 5.

3) Paedag. lib. I. c. 8. p. 118.

4) In epist. ad Ephes. c. 3.

Unveränderlichsein [1]), oder Ewigsein nach Augustin [2]). Allein Sein, allein Gut-, allein Weise- allein Gerechtsein heißt Unendlichsein, unendlich oder höchst Gutsein u. s. w. In solcher Weise bestimmen die Kirchenväter das Wesen Gottes im Allgemeinen; so bestimmen sie seine einzelnen Eigenschaften, worauf wir aber nicht näher eingehen, weil im folgenden deren Begriffe sämmtlich streng methodisch abgeleitet und durchgeführt werden sollen, was sich die Kirchenväter nicht zur Aufgabe machten.

III. Methodische Entwicklung.

§. 44.

Der Name oder das Wesen Gottes.

Wenn nach dem Namen oder Wesen Gottes, im Unterschiede von seinen Namen oder Eigenschaften, gefragt wird, so hat dieß vor allem einen bloß logischen Sinn. Was ist Gott mit einem Wort, welches ist der allgemeine Begriff von Gott, derjenige Begriff, in den sich der gesammte Inhalt der Gottesidee für das reflektirende Denken zunächst faßt, und an den sich die speciellen oder Eigenschaftsbegriffe unmittelbar anschließen? — das will man wissen.

Gott selbst hat sich dem Moses Jehova genannt, den Seienden (sum qui sum *Vulg.* *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν* Sept.), nämlich den wahrhaft oder schlechthin, absolut Seienden. Denn das will und kann nicht gesagt werden, daß nur Gott, daß Er allein sei. Gott spricht ja von sich einem andern ge-

---

1) Augustin. De fid. et symb. c. 4: Quod enim vere est, incommutabiliter manet, quoniam quod mutatur, fuit aliquando, quod jam non est, et erit quod nondum est.

2) Tract. in Psal. 121: Quid est quod est? quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est, quia non manet. Non omnino non est, sed non summe est.

genüber, dem Moses, dem er sich offenbart; und was Gott ist, erkennen wir überhaupt nur aus seiner Offenbarung in der Schöpfung der Dinge [1]), somit aus einem andern Sein, unter Voraussetzung und auf Grund desselben durch Vergleichung mit ihm (S. 539), und folglich so, daß wir erkennen, was er mit diesem andern Sein (oder dieses mit ihm) gemein hat und was ihm im Unterschiede davon eigenthümlich ist. So entsteht uns der Begriff Gottes ganz nach der logischen Regel aller Begriffsbildung durch Erkenntniß des genus proximum und der differentia specifica. Gott hat das Sein mit allen andern Dingen gemein, er ist ein Wesen; er ist aber im Unterschiede von allen andern Dingen (dem Sein außer ihm) das absolute Sein, im Unterschiede von allem Endlichen das unendliche Wesen.

Besteht das Formalprincip aller Gotteserkenntniß in der Vergleichung Gottes mit der Welt, in der Beziehung der Gottesidee auf die erfahrungsmäßige Erkenntniß der Welt; so muß das Ergebniß der erstmaligen, nächsten Anwendung dieses Princips die Bestimmung des Inhalts der Gottesidee ganz im Allgemeinen, die Erkenntniß, was Gott überhaupt, mit einem Worte ist, oder der logische Gottesbegriff sein. Es ist die allerallgemeinste, abstrakteste Auffassung des geschöpflichen Seins (des Seins außer Gott), wornach der Inhalt der Gottesidee zunächst bestimmt wird; es ist der Begriff des endlichen Seins, das, was bei aller Verschiedenheit der weltlichen Dinge ihr gemeinsames Wesen ausmacht und gleichsam der allgemeine Stempel der Endlichkeit ist, wodurch das unendliche Sein, der Stempel des göttlichen Wesens, bestimmt wird. Im Verfolge dieses Erkenntnißprincips müssen sich sofort die nähern Bestimmungen des göttlichen Wesens, die Specificationen des Inhalts der Gottesidee, d. h. die göttlichen Namen oder Eigenschafts-

1) Und die Erkenntniß dessen, was Gott über sein Wesen, seine Absichten und Rathschlüsse in unmittelbarer, übernatürlicher Weise geoffenbart hat, ist durch die natürliche Gotteserkenntniß bedingt.

begriffe ergeben, welche aussagen und bestimmen, was Gott, logisch zu reden, im Besondern und Einzelnen ist. Somit können wir sagen: zusammengenommen mit dem gedachten Formalprincip seiner eigenen Entstehung erscheint der allgemeine oder logische Gottesbegriff als der befruchtete Keim und die lebendige Wurzel aller göttlichen Eigenschaftsbegriffe; aus dem Namen Gottes fließen seine Namen, aus dem Wesen die Eigenschaften Gottes wie der Strom aus seiner Quelle.

Aber von diesem rein logischen Formalismus der Gotteserkenntniß ist das speculative Wesen derselben wohl zu unterscheiden. Hier handelt es sich um die metaphysische Bedeutung des Namens und der Namen Gottes, um die speculative Erkenntniß seines Wesens durch das von dem Endlichen auf das Unendliche übergehende, von der analogischen Vorstellung Gottes zum reinen Begriff fortschreitende Denken. Die Dialectik des Gottesbewußtseins ist etwas ganz anderes als der logische Formalismus desselben.

Diesen höchst wichtigen und ebenso schwierigen Punkt hat die scholastische Theologie nicht zur Klarheit zu bringen vermocht; neuere Theologen haben ihn nur kurz berührt, oder auch gänzlich umgangen. — Ausgehend von dem Begriffe des göttlichen Wesens unterscheiden die spätern Scholastiker die essentia dei *physica* und *metaphysica*. Unter der physischen Wesenheit verstehen sie das an sich seiende Wesen Gottes, in dem alles, was Gott ist, zumal und in wesentlicher Einheit, ohne ein vorher und nachher und ohne alle Differenz von Wesen und Eigenschaften und dieser von einander gesetzt ist, d. h. den absoluten Gottesbegriff oder das Wesen Gottes, wie es sich der unmittelbaren Anschauung des Geistes, wenn sie ihm gegönnt wäre, wenn er das unendliche Licht (Gott) in seinem eigenen Lichte schaute (Psm. 36, 10), darstellen würde. Unter der metaphysischen Wesenheit aber verstehen sie das, was wir — zufolge unserer endlichen Erkenntniß von Gott — zuerst von ihm auffassen und als ihm schlechthin eigenthümlich erkennen, das, was die Wurzel und der Kern aller göttlichen Vollkommenheiten

(Eigenschaften) ist [1]). Welches ist nun dieses metaphysische Wesen Gottes, der gradus constitutivus, wie man sich im Hinblick auf das Maaßgebende des allgemeinen Begriffs für die speciellen ausdrückt? Einige, sagt Liebermann, setzen das metaphysische Wesen Gottes nicht in eine göttliche Vollkommenheit, sondern in die Summe oder den Inbegriff derselben; andere in die Unendlichkeit (infinitas), wieder andere in die intellectio; wobei einige für die intellectio *actualis*, andere für die intellectio *radicalis*, die vis ipsa seu potentia intelligendi streiten. Die gemeine Meinung aber — für die sich auch Liebermann entscheidet — gehe dahin, daß die Aseität (das Unbedingtsein, die Unendlichkeit) das metaphysische Wesen Gottes ausmache. Sieht man auf die Erklärung dessen, was hier die „metaphysische" Wesenheit Gottes genannt wird, und die dabei aufgeworfene Frage, ob dieselbe in einer oder in dem Inbegriff aller Vollkommenheiten Gottes zu erkennen sei; so erkennt man leicht, daß vielmehr der logische Begriff von Gott vorschwebt und dieser zunächst gemeint ist. Faßt man aber den bestimmten Ausdruck „metaphysische Wesenheit" und die zwischen dem abstracten Begriff der Unendlichkeit oder Aseität und dem concreten der intellectio schwankenden Angaben der sog. metaphysischen Wesenheit in's Auge; so unterliegt es keinem Zweifel, daß über den logischen Begriff des göttlichen Wesens hinausgegangen und der metaphysische Begriff desselben gesucht werden will. So sehen wir also die zwei ganz verschiedenen

1) Liebermann institut. theol. De deo et divin. attribut. art. I: Essentia dei distingui potest in physicam et metaphysicam. Essentia physica est ipsa dei perfectissima natura, seu quidquid in deo est: nam quidquid deus habet, essentialiter habet, nec est aliquid in eo prius aut posterius. Essentia metaphysica, quam etiam differentiam essentialem vocant, aut gradum constitutivum, est illud, quod *primum* a nobis in deo concipitur, et ex quo tanquam *ex fonte* caeterae omnes perfectiones dimanant, quodque ita deo est *proprium*, ut eum a quolibet alio distinguat. Cum enim — heißt es kurz vorher — dei naturam *intueri* non possimus, nec omnia *simul* cogitatione complecti, necesse est, ut unum ex alio, quantum id fieri potest, legitima connexione deducamus.

Gesichtspunkte in einander gemengt und mit einander vermischt. Es ist etwas ganz anderes, den Inhalt der Gottesidee logisch auseinandersetzen, göttliche Eigenschaften unterscheiden und das Fundament ihrer Eintheilung, sowie das Formalprincip ihrer Ableitung aufsuchen; und etwas anderes, das Wesen Gottes speculativ erkennen, den Inhalt der Gottesidee begreifen. Dort handelt es sich um den logischen, hier um den metaphysischen Begriff des göttlichen Wesens; jenes ist nur das Mittel, dieses der Endzweck des ganzen wissenschaftlichen Processes. Hiernach lassen sich nun auch die verschiedenen Behauptungen der scholastischen Theologen nach ihrem wahren Werthe ebenso sicher als leicht würdigen. Wenn die Frage nach dem Fundament der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften und nach dem Formalprincip ihrer Ableitung und Bestimmung aufgeworfen wird, so handelt es sich nicht um e i n e Vollkommenheit oder Eigenschaft Gottes, sondern um den Inbegriff und Quellpunkt derselben. Und da haben diejenigen Recht, welche den gradus constitutivus in die congeries perfectionum setzen und nicht in e i n e perfectio. Was aber die Sache selbst betrifft, so treffen diejenigen am nächsten zum Ziele, welche nicht die intellectio, sondern die A s e i t ä t als gradus constitutivus bezeichnen. Am nächsten zum Ziele, sagen wir; denn der Begriff der Aseität ist noch nicht allgemein genug, indem er streng genommen nur eine Eigenschaft, die der Unbedingtheit ausdrückt, und logisch genommen mit der Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Einfachheit auf derselben Linie steht; so daß also kein Grund vorhanden ist, gerade sie als gradus constitutivus zu bezeichnen. Das Richtige haben vielmehr diejenigen gesehen, welche die Unendlichkeit (infinitas) dafür ausgeben; denn in dieser Bestimmung sind die genannten Eigenschaften, einschließlich der Aseität, zumal begriffen. — Wenn hingegen nach dem eigenthümlichen innern metaphysischen Wesen Gottes gefragt wird, so ist denjenigen Recht zu geben, welche über den Begriff der Aseität oder Unendlichkeit hinausgehen und die Geistigkeit Gottes nicht etwa nur in dem noch bloß negativen Sinne der Unkörperlichkeit,

sondern in dem positiven des unendlichen Verstandes und Willens, des absoluten Geistes als das specifische Wesen Gottes begreifen. Denn das Unbedingtsein, überhaupt die Unendlichkeit trifft das charakteristische Wesen Gottes (im Sinne der religiösen Idee) noch so wenig, daß diese Bestimmung seines Wesens ihn nicht bestimmt über das pantheistische Absolute, die unendliche Substanz des Spinoza erhebt [1]). Wir können auch so sagen: wenn Gott sich Jehova (= ὁ ὢν, d. i. ὄντως ὢν) nennt, so ist die Bedeutung seines Namens, daß Er am meisten oder vorzugsweise sei, d. i. der wahrhaft Seiende, nämlich der aus und durch sich selbst (unbedingt, nothwendig), unveränderlich, ewig u. s. w. Seiende sei, natürlich nicht ausgeschlossen. Aber es ist dieß offenbar nur erst die niedrigste, noch nicht eigentlich charakteristische Bedeutung desselben, weil hiedurch seine Eigenthümlichkeit nur erst gegenüber der gemeinen Endlichkeit, dem was zwar allen, aber den niedrigsten Weltwesen am meisten eigen ist [2]), ausgedrückt wird. Die höchste, am meisten charakteristische und insofern wahrhafte, folglich die eigentliche Bedeutung seines Namens ist vielmehr die, wenn er im Vergleich mit dem vornehmsten, höchsten, vollkommensten endlichen Sein, d. h. dem endlichen Geiste als der ὄντως ὢν (Unendliche), mithin als der absolute (unbedingte, unveränderliche, ewige u. s. w.) Geist erkannt wird.

Man ersieht hieraus, daß die metaphysische, speculative Erkenntniß Gottes im Fortgang von den bloß negativen Bestimmungen der Unendlichkeit zu den positiven der absoluten Geistigkeit realisirt wird, oder, wie man auch sagen kann, daß sie auf

---

1) Womit wir natürlich nicht sagen wollen, daß die **sententia „communior et magis recepta“**, welche die Aseität als das metaphysische Wesen Gottes bezeichnet, pantheistisch gemeint sei, sondern vielmehr nur dieß, daß nicht das, was sie ausdrückt, sondern das, was sie dabei voraussetzt und stillschweigend im Sinne behält, das Wahre ist.

2) Die bloße Materie ist das wahre μὴ ὄν, ein negatives Sein und insofern nichts, als sie weder dieses noch jenes, überhaupt kein Etwas, kein bestimmtes Sein ist.

doppelte Weise und gleichsam in zwei Reihen von Denkbestimmungen vollzogen wird: einmal durch Negation der Endlichkeit, die aber, wie wir sehen werden, in die Position der absoluten Geistigkeit Gottes umschlägt, auf sie als ihren positiven Gehalt hinausführt; sodann durch Position, indem das höchste endliche Sein, der endliche Geist, zum Ausgangspunkte genommen und dieser als unendlich gedacht wird, so daß dieser Weg in der Negation endet, wie jener in der Position. So ergänzen sich beide Wege und laufen wie convergirende Linien zuletzt in einem Punkte zusammen. Beide sind nothwendig; die Unterscheidung eines negativen und positiven Elements ist schon in dem allgemeinen Begriff von Gott gesetzt und muß sich in der Unterscheidung negativer und positiver Eigenschaften expliciren. Weil aber in Gott als dem absoluten Wesen nicht mehrere reell verschiedene Eigenschaften sein können (ob. §. 26), so muß eine gelungene Explication herausstellen, daß durch beide Arten von Eigenschaften ganz dasselbe Wesen begriffen wird.

§. 45.

Die Namen oder Eigenschaften Gottes. Ableitung und Eintheilung derselben.

Die Ableitung der Eigenschaften aus dem Wesen Gottes (dem gradus constitutivus) ist zwar eine bloß formale, aber keine bloß logische Operation. Denn gleichwie der allgemeine Gottesbegriff weder rein a priori, noch durch das auf die (für sich allein inhaltslose, d. i. unbestimmte) Gottesidee gerichtete Denken, sondern nur an der Hand der Erfahrung gewonnen wird, durch welche die Gottesidee einen bestimmten realen Inhalt gewinnt; so kann auch dessen Specification, können mithin die einzelnen Eigenschaftsbegriffe nur durch weiteres, fortgesetztes Eingehen auf den erfahrungsmäßigen Erkenntnißinhalt gewonnen werden. Deßhalb sagen wir (§. 44), der Name oder das Wesen, d. i. der allgemeine Begriff Gottes verhalte sich nur zusammengenommen mit dem Formalprincip als Quelle der

Namen oder Eigenschaften Gottes. Wir treten hier auf das entschiedenste der Behauptung des P. Gratry entgegen, welcher meint [1]), aus dem Begriffe des Seins, des absoluten Seins auf bloß logischem Wege, „auf dem der syllogistischen Folgerung und der mathematischen Identität", alle Eigenschaften (Attribute) Gottes ableiten zu können. Es gehört nur ein mäßiger Scharfsinn dazu, um wahrzunehmen, daß solche Ableitungen in der That keine rein logischen sind, daß sie vielmehr an dem Faden der Erfahrung sich abwickeln und somit, wenn man sich dieses nicht gesteht, das Verfahren ein rein subreptives ist. Aus dem Begriff des unendlichen Seins für sich allein läßt sich nichts herausklauben, wenn die Anschauung des endlichen Seins nicht zu Hülfe genommen wird. Der ganze wirkliche Inhalt dieses Begriffs fließt aus jener Anschauung, aus der Erkenntniß der Welt als eines endlichen Seins, und ist weder a priori, noch aus der Idee des Absoluten zu erheben. Soll daher angegeben und erkannt werden, was mit diesem Begriffe im Besonderen und Einzelnen gegeben, d. i. welches die Eigenschaften des unendlichen Seins seien, so muß man angeben und erkennen, welches die Eigenschaften der Welt als des endlichen Seins sind, nach welchen verschiedenen Beziehungen sie sich als eine endliche erweist. Das ist aber Sache der Erfahrung und des auf sie sich stützenden Denkens, nicht des reinen Denkens, nicht der bloß logischen Analyse des Begriffs des unendlichen Seins, der nur insofern und insoweit realen Inhalt hat, als er ihr aus der Anschauung des endlichen Seins zufließt. Diejenigen, welche sich den Anschein geben, als deduciren sie die Attribute, zunächst wenigstens die sog. metaphysischen, die Eigenschaften des Unendlichen, aus dem reinen Begriffe des Absoluten, lassen in der That sich selbst unbewußt den Inhalt jener Anschauung einfließen; ohne dieß würden sie ihre Absicht nicht erreichen, nichts deduciren [2]).

---

1) Ueber die Gotteserkenntniß I. 8. Kap. S. 429 ff.

2) Gratry (a. a. O. Seite 441) sagt selbst: „Die metaphysischen, d. h. abstrakten Attribute Gottes sind, wie ihr Name sagt, aus dem An=

Was nun zuvörderst die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften betrifft, so erscheint dieselbe bei allen Theologen, mit wenigen Ausnahmen, als eine zweigliedrige. Sie unterscheiden bejahende (affirmative, positive) und verneinende (negative) Eigenschaften, d. h. einerseits solche, in welchen Gott die Vollkommenheiten des endlichen Seins (das Sein, das Geistsein, Verstand und Wille und deren wesentliche Eigenschaften) zugesprochen, andrerseits solche, durch welche ihm die Unvollkommenheiten des endlichen Seins (als Sein, auch in seinem höchsten Sein als Geist), d. h. eben die Endlichkeit (Bedingtheit, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit u. s. w.) abgesprochen und folglich das (beiden gleichsam gemeinsame) positive, vollkommene Sein auf Seite Gottes als unendlich gedacht wird. Diese beiden Classen benennen sie jedoch nicht constant mit diesen Namen, sondern einige ziehen die Bezeichnung (attributa) communicabilia et incommunicabilia, oder operativa et quiescentia, oder transeuntia et immanentia und dgl. vor, obgleich diese Bezeichnungen noch mangelhafter sind als jene. Was an der zuerst angeführten Bezeichnung unangemessen ist, besteht allein darin, daß negative Eigenschaften streng genommen nur dem endlichen, unvollkommenen Sein, das zugleich ein Nichtsein oder defectives Sein ist, nicht aber dem absoluten, vollkommenen Sein zukommen können. Man sieht aber leicht, daß die Eigenschaften Gottes, welche als negative bezeichnet werden, ihrer Bedeutung nach nichts Negatives oder Defectives, sondern im Gegentheil die Negation alles Negativen und Defectiven sind, und somit der Ausdruck, richtig verstanden, vollständig berechtigt und sehr bezeichnend ist. Das Mangelhafte und Unangemessene dieser, wie der übrigen Bezeichnungen der göttlichen Eigenschafts-Classen tritt überhaupt nicht bloß auf der einen, sondern eben

---

blick der physischen Dinge im Lichte der Vernunft geoffenbart; die intellectuellen Attribute sind dem Geiste durch den Geist offenbar; die moralischen durch das Herz, durch das Gewissen und die Freiheit." Das stimmt sehr wenig mit der obigen, von ihm so nachdrücklich aufgestellten Behauptung zusammen.

so wohl auch auf der andern Seite zu Tag. Denn wenn man Gott z. B. positive Eigenschaften beilegt, so heißt das zunächst, daß er Eigenschaften mit der Welt gemein habe, was doch streng genommen ebensowenig gesagt werden kann, als daß er negative Eigenschaften habe. Das Mangelhafte und Unangemessene liegt also zuletzt darin, daß ihm mehrere und verschiedene Eigenschaften beigelegt, daß seine Eigenschaften in zwei Classen gespalten oder getrennt werden. Man findet daher auch, sowie man den durch die Unterscheidung von Eigenschaften eingeleiteten Erkenntnißprozeß weiter verfolgt, und das Ziel, zu dem er hintreibt, den speculativen, metaphysischen Begriff Gottes in's Auge faßt, daß diese Mangelhaftigkeit bis auf einen gewissen Punkt aufgehoben wird. Auf dem Standpunkte des speculativen Begriffs haben wir es nicht mehr mit positiven und negativen Eigenschaften, sondern mit dem Wesen Gottes zu thun, wie dasselbe von dem Begriffe des endlichen Seins, und zwar des vollkommensten endlichen Seins, des vernünftigen Geistes aus durch Verunendlichung (via eminentiae) desselben bestimmt wird. Die Steigerung in's Unendliche schließt aber die Negation ein, weil durch eine solche die Reihe der positiven Progression abgebrochen und ein letztes oder höchstes Glied gesetzt wird, das über jedes im Fortgang jener Progression erreichbare Glied hinaus ist. Das Absolute ist seiner Idee nach nicht etwa nur die höchste Steigerung des Endlichen, sondern etwas anderes, ein Sein für sich in wesentlichem Unterschiede von dem endlichen Sein, auch dem höchsten, vollkommensten. Was man negative Eigenschaften Gottes nennt, ist also in seiner höchsten Bedeutung nichts anderes, als die der Idee des Absoluten gemäß vollzogene letzte Denkbestimmung, durch welche die Erkenntniß Gottes am Leitfaden der Erkenntniß der Welt zum Abschlusse gebracht, der speculative, metaphysische Gottesbegriff gewonnen wird. — Nennt man die negativen Eigenschaften Gottes attributa incommunicabilia, quiescentia, immanentia, und die positiven communicabilia, operativa, transeuntia; so ersieht man alsbald, daß sich gegen die Ange-

messenheit solcher Bezeichnung auch eigenthümliche Bedenken erheben. Da Gott das höchste Wesen und somit einzig in seiner Art ist, so ist ihm auch alles, was er ist, allein und ausschließlich eigen und von einer Mittheilung seiner Eigenschaften nach außen kann keine Rede sein, so wenig einer oder einiger derselben als aller. Ein Unterschied mittheilbarer und nicht mittheilbarer Eigenschaften im eigentlichen Sinne kann daher nicht angenommen werden, weil in Gott überhaupt nicht entgegengesetzte (contradictorische), ja nicht einmal reell verschiedene (conträre) Eigenschaften denkbar sind, weil er mit seinem ganzen Sein und Wesen schlechthin über der Welt steht. Weil aber Gott von uns nicht in diesem seinem absoluten Ansichsein unmittelbar geschaut, sondern sein Wesen (der Inbegriff seiner Eigenschaften) aus der Welt als seiner Offenbarung erkannt wird; so ergeben sich für unsern Begriff von ihm entgegengesetzte Bestimmungen als sich gegenseitig ergänzende. Gott ist aus der Welt uns offenbar und erkennbar heißt: das was er ist, kommt in der Welt zur Erscheinung (attrib. communicabilia), ohne daß sein Wesen mit dem der Welt zusammenfällt (attrib. incommunicabilia). Daß in Gott, dem absolut lebendigen Wesen, keine ruhenden Eigenschaften sich finden im Gegensatze von thätigen oder wirksamen, und daß alle Eigenschaften ihm immanent sind, nicht aber einige übergehend im Gegensatz von den einwohnenden, versteht sich ebenso von selbst, wie die Erklärung der gleichwohl nothwendigen Unterscheidung von solchen oder ähnlichen Eigenschaftsklassen aus dem so eben Angeführten mit Evidenz hervorgeht. Sofern wir nämlich Gott als den unmittelbaren Urquell alles Seins und Lebens außer ihm erkennen und den Dualismus als unwahr verwerfen, insofern, nach dieser Seite erscheint Er uns als aus sich heraustretend, nach außen thätig (attrib. operativa, transeuntia); insofern wir Ihn aber zugleich als in sich seiend und bleibend denken und die monistische (pantheistische) Anschauung des Absoluten als der Substanz der Dinge abwehren müssen, insofern und nach dieser Seite erscheint er uns als ruhend und in

sich beharrend (attrib. quiescentia, immanentia). — Die Unterscheidung absoluter und relativer Eigenschaften beruht auf demselben Fundamente und ist wie die bisher besprochenen zu beurtheilen. Man muß also den Gedanken ferne halten, als ob es Prädicatsbegriffe gäbe, die Gottes an sich seiendes (absolutes) Wesen bezeichnen, und wiederum solche, die nur Beziehungen (Relationen) Gottes zur Welt ausdrücken. Alle göttlichen Eigenschaften ohne Unterschied stellen sich formell als Beziehungen Gottes zur Welt, materiell aber als Wesens-Bestimmungen Gottes dar. — Die Unterscheidung metaphysischer oder physischer und moralischer (oder intellectueller und moralischer) Eigenschaften hat etwas eigenthümliches und bedarf einer besondern Erläuterung. Vergleicht man Gott mit der Welt — und alle Erkenntniß Gottes kommt ja nur dadurch zu Stande — so ist es zunächst die Natur der weltlichen Dinge, vermöge deren sie endlich, d. i. bedingt, vergänglich, zeitlich u. s. w. sind, die Gott abgesprochen oder im Vergleich mit welcher Gott eine andere Natur, deren Begriff und Wesen die Unendlichkeit ist, zugesprochen wird. Weiterhin und in höchster Instanz ist es der Geist, dessen Wesen, Verstand und Wille, Erkennen und Wollen ist, der als Gott ebenbildlich erkannt und im Vergleich mit welchem ihm nicht ein absolutes Anderssein, sondern dasselbe Sein, nur aber als absolutes, also Geistsein in absoluter Weise zugesprochen wird. Auf diese Anschauung gründet sich jene Eintheilung. Man sieht aber sogleich, daß die unendliche Natur Gottes eben seine absolute Geistigkeit, sein Geistsein in unendlicher Weise ist, und daß daher, was man die physischen oder metaphysischen Eigenschaften Gottes nennt, vielmehr nur die letzten und höchsten Bestimmungen seines intellectuellen und moralischen Wesens, die idealen (negativen) Bestimmungen im Unterschiede von den realen (positiven) darstellen.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung geht hervor, daß die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften nur eine zweigliedrige sein kann; denn der Begriff des göttlichen Wesens,

der gradus constitutivus, an den sie sich anlehnt, und der das fundamentum proximum divisionis ist, hat nur zwei Merkmale, und kann nicht mehr haben, weil die Vergleichung Gottes mit der Welt, d. h. die Beziehung der Gottesidee auf die Erkenntniß des endlichen Seins, nach zwei Richtungen sich vollzieht, nach der der Ineinssetzung oder Vergleichung im engern Sinne, zufolge welcher wir Gott als ein Sein und Wesen, näherhin als geistiges Sein und Wesen gleich oder ähnlich dem weltlichen Sein und Wesen, näherhin dem endlichen Geiste (in dem sich das ganze Weltwesen recapitulirt und in seiner höchsten Potenz darstellt) begreifen, und nach der der Unterscheidung, der zufolge wir Gott als ein anderes Sein und Wesen, nämlich als das unendliche, als den absoluten Geist begreifen. Diese Weise Gott zu erkennen, beruht schließlich auf der vorausgesetzten (religiösen, christlichen) Gottesidee oder, was dasselbe, der ihr entsprechenden Weltanschauung, wornach die Welt eine Offenbarung Gottes ist. Die Gottesidee oder die ihr gemäße Weltanschauung ist somit als das fundamentum remotum der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften zu betrachten.

Auch in diesem Punkte herrscht bei den Theologen nicht die erwünschte Klarheit und Sicherheit, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man sich nur die Mühe nehmen will, sie nachzusehen und mit einander zu vergleichen. Die einen folgen der zweigliedrigen Eintheilung, die andern einer dreigliedrigen [1]. Das letztere wäre gar nicht möglich gewesen, wenn

1) Welche Liebermann als die gewöhnliche bezeichnet (l. c. art. I. c. 3); vgl. dagegen Schwetz (theolog. dogmat. cath. I. p. 112 ed. I.). Auch Gratry nimmt eine Dreitheilung an. Liebermann sagt zur Rechtfertigung seiner Eintheilung: deus triplici modo considerari potest: 1° ut ens existens; 2° ut ens vivum seu operans more spirituum; 3° ut ens morale. Schwetz hingegen, der von aller Eintheilung als unausreichend abstrahiren und die göttlichen Eigenschaften vielmehr in systematischer Ordnung, wie sie in der göttlichen Natur selbst begründet sei, aufzählen will, betrachtet Gott (und schreibt ihm darnach Eigenschaften zu):

man das fundamentum divisionis nicht gänzlich außer Augen verloren hätte, weil man sonst einsehen mußte, daß die Dreigliederung vielmehr nur daher rührt, daß die zweite Classe göttlicher Eigenschaften die **Unterabtheilung** in intellectuelle und moralische in sich schließt.

Aus dem allgemeinen (logischen) Gottesbegriff — dem gradus constitutivus — ergibt sich also die **zweigliederige** Eintheilung der göttlichen Eigenschaften als die allein zulässige. Wir nennen die erste Classe, die Eigenschaften der **Unendlichkeit**, zunächst nach der Form ihres Ausdrucks die **negativen**, die der zweiten Classe, die Eigenschaften der Wesenheit — eben-

1⁰ quoad existentiam; 2⁰ quoad cognitionem; 3⁰ quoad voluntatem; 4⁰ quoad statum internum, sc. ex perfectissima cognitione ac voluntate necessario oriundum. Nach seiner Existenz betrachtet ist Gott: simplex seu spiritus purissimus, immutabilis, aeternus, immensus ac omnipraesens; nach seiner Erkenntniß: omniscius et sapientissimus; nach seinem Willen: omnipotens, liberrimus, sanctissimus, benignissimus, veracissimus, fidelisimus, justissimus; nach seinem innern Zustand: sibi sufficientissimus, summa majestate ac gloria conspicuus, beatissimus. Wir fragen: ist denn nun das nicht auch eine divisio attributorum divinorum? freilich aber eine unwissenschaftliche, schon deßhalb, weil das fundamentum divisionis nicht nachgewiesen ist. Und wie kann man eine „systematische Ordnung" in diese (und jede andere) Materie zu bringen hoffen, ohne logische Ordnung oder Eintheilung? — **Klüpfel** (instit. theol. dog. I. lib. 1. §. 7) fühlt das Bedürfniß der Nachweisung des Fundaments der Eintheilung und findet dasselbe mit Recht nicht in der göttlichen Natur selbst, sondern — und das ist irrig — in den verschiedenen operationes dei aut relationes, quibus divina natura se nobis conspiciendam offert. Nicht in den verschiedenen Relationen, sondern in der Relation, darin, daß wir durch Beziehung der Gottesidee auf die Welt ihren Inhalt erkennen — eine Beziehung, welche zwei Momente in sich schließt, das der Gemeinschaft (genus prox.) und das des Unterschieds (differentia specif.) — also in dem allgemeinen (logischen) Gottesbegriff liegt das fundamentum divisionis der Eigenschaften Gottes. Klüpfel trifft sodann, aber nur wie tastend, das Richtige, wenn er (§. 8) fortfährt: attributa divina in duas potissimum (!) classes distribuuntur, vel enim spectatur deus simpliciter ut est substantia, vel spectatur ut est substantia viva. An diesen Beispielen mag es für jetzt genügen, um zu zeigen, wie sehr die theologische Doctrin in dem vorliegenden Punkte der Vervollkommnung bedarf.

so die positiven. Da die göttliche Wesenheit das Geistsein Gottes, der Geist aber wesentlich Verstand und Wille, Erkennen und Wollen ist; so zerfällt diese Classe in zwei Abtheilungen: in die Eigenschaften des göttlichen Erkennens und die des göttlichen Wollens (intellectuelle und moralische Eigenschaften). Da nach dem früher Erörterten der logische Gottesbegriff und dessen Specification — der gradus constitutivus und die von ihm aus sich constituirenden Eigenschaften — nur das Mittel zur Erkenntniß des metaphysischen (absoluten, einfachen) Wesens ist; so muß die wirkliche Erkenntniß der sog. negativen Eigenschaften auf das positive Wesen Gottes hinausführen, und andrerseits die der Gottesidee gemäße Bestimmung der positiven Eigenschaften in der Negation endigen, d. h. die negativen Eigenschaften als ergänzende Momente in sich aufnehmen. Die Eigenschaften der Unendlichkeit und der Wesenheit Gottes sind ja nicht getrennte Bestimmungen des göttlichen Wesens, sondern zur Einheit desselben sich ergänzende und an sich, ihrem objektiven Werthe nach, identisch. Unendlichsein heißt Gottsein, und Gottsein Unendlichsein, und die Unterscheidung beider Bestimmungen und der ihnen entsprechenden Eigenschaften ist nur gleichsam die Nothbrücke, um zur wirklichen und wahren Erkenntniß des Absoluten, des metaphysischen Wesens Gottes zu gelangen.

§. 46.

Die sog. **negativen** Eigenschaften Gottes.

Indem wir jetzt zur wirklichen Ableitung der einzelnen Eigenschaften Gottes aus dem allgemeinen Begriffe des göttlichen Wesens, und zwar zunächst zu der Ableitung der in dessen negativem Merkmal der Unendlichkeit enthaltenen fortschreiten; so kann dieses, wie gezeigt (§. 45), weder auf dem rein logischen Wege durch bloße Analyse des Begriffs der Unendlichkeit, noch auf apriorisch-speculativem Wege aus dem abso-

luten Begriff des Absoluten (der uns in inhaltlich positiver Weise gar nicht zugänglich ist, weil wir keine Intuition, keine unmittelbare Anschauung von Gott haben, sondern ihn aus seinen Werken, seiner Offenbarung zu erkennen angewiesen sind), sondern nur so geschehen, daß wir die Welt (Gottes Offenbarung) als Gegenstand der Erfahrung darauf ansehen, in welchen verschiedenen Beziehungen sie sich als eine endliche darstellt, und Gott in ebenso vielen Beziehungen als den Unendlichen bezeichnen, um durch diese einzelnen von einander verschiedenen Vorstellungen sein Wesen aposteriorisch-speculativ zu begreifen.

Die Welt erweist sich in allem, was zu ihr gehört, als eine endliche nach verschiedenen Richtungen: Erstens insofern, als sie ein zeitliches, räumliches und veränderliches Sein ist. Demgemäß legen wir Gott als dem Unendlichen die Prädicate des nichtzeitlichen (ewigen), des unermeßlichen (unbegränzten, allgegenwärtigen) und des unveränderlichen (unwandelbaren) Seins bei. Jene erweist sich als endlich zweitens insofern, als sie wie im Ganzen so im Einzelnen (selbst die geistigen Weltwesen nicht ausgenommen) ein zusammengesetztes, in reale Gegensätze zerfallenes Sein ist. Demnach bezeichnen wir Gott, den Unendlichen, als zusammensetzungs- und gegensatzlos oder schlechthin einfach. Die Welt erweist sich endlich drittens insofern als endlich, als sie bedingt (abhängig) oder zufällig, d. i. nur unter der Voraussetzung eines andern und durch ein anderes, sowie beschränkt oder unvollkommen ist. Daher nennen wir Gott, den Unendlichen, unbedingt (unabhängig), aus und durch sich selbst oder nothwendig seiend, unbeschränkt oder vollkommen.

§. 47.

Die Ewigkeit Gottes.

Die Erhabenheit (das Hinaussein, Anderssein) Gottes in seinem Sein und Wirken über die Zeit und die zeitlichen Beschränkungen ist seine Ewigkeit.

Mit dem Worte „Zeit" verbinden wir die Vorstellung einer begränzten Dauer. Zeitlich ist, was einen Anfang und ein Ende hat, folglich nicht immer war und nicht immer sein wird, sondern nur, wie man sagt, eine Zeitlang ist. Die Zeit, die Zeitdauer oder Zeitlänge ist nothwendig endlich, eben weil sie einen Anfang und ein Ende, d. h. Gränzen hat. Denn wie weit auch diese ihre Gränzen auseinanderliegen mögen, was zwischen ihnen liegt, die Zeitdauer oder Zeitlänge, ist nothwendig eine begränzte, endliche, weil eine unendliche Dauer, was ihr Prädikat sagt, nicht zu Ende kommt (ohne Ende = unendlich ist), gesetzt auch, daß man sie als anfangend denken wollte. In der That aber ist eine unendliche Dauer ihrem Begriffe nach wie ohne Ende, so ohne Anfang. Die unendliche Zeit ist daher ein in sich widersprechender Begriff. Anfangen und Enden bezeichnet aber nicht das einzige wesentliche Merkmal der Zeit; das Succediren, die Aufeinanderfolge von Vorher und Nachher macht ihr anderes gleich wesentliches Merkmal aus. Zeitlich in diesem Sinne ist also das successive Sein, das, was nicht mit einem Male ganz, sondern nur nach und nach ist.

Hiernach bestimmt sich der Begriff der Ewigkeit in der allerabstractesten Weise als die unendliche (anfangs- und endlose) Dauer, in der keine Succession, kein Vorher und Nachher ist; und die Ewigkeit Gottes ist das immer und mit einem Male ganz seiende Wesen und Wirken desselben.

Um den Begriff der Ewigkeit concreter zu bestimmen, müssen wir näher auf den Begriff der Zeit eingehen und uns fragen: was ist denn eigentlich die Zeit ihrem innern Wesen nach? Sie ist keine bloß subjective Form unserer sinnlichen Wahrnehmung, wie Kant annahm, sondern etwas Objectives; das ist sie nach dem gemeinen, d. h. allgemeinen Urtheil; und was Allen scheint, sagt Aristoteles, ist wahr. Aber obgleich die Zeit etwas objektiv Reales ist, so ist sie doch keine Realität für sich, kein einzelnes Ding, Sein oder Wesen, sondern nur eine Seite der objektiven Realität, eine objektiv reale Bestimmung (Eigenschaft) alles endlichen Seins: das Nacheinandersein der endlichen Dinge

(ihr Gewordensein) und das Nachundnachsein (Werden) jedes einzelnen endlichen Seins. Jenes Nacheinandersein des Endlichen ist die in sich kreisende Bewegung desselben, der zufolge innerhalb des Endlichen kein erstes, das nur Ursache (Vorher), und kein letztes, das nur Wirkung (Nachher), sich findet, sondern alles und jedes bedingt und bedingend zugleich ist; so daß man das Absolute dazu entweder in dem Centrum des Kreises, d. h. in der allgemeinen Substanz (Pantheismus), oder über ihm, d. h. in dem persönlichen Gotte (Theismus) suchen muß. Die Ewigkeit Gottes ist sonach jene objektive Bestimmung (Eigenschaft) seines Wesens und Wirkens, kraft deren dasselbe nicht geworden und nicht werdend, sondern immerdar und schlechthin seiend ist, so daß in ihm kein Vorher und Nachher, keine successive Entwicklung, Vervollkommnung und dgl. gedacht werden kann.

Dieß ist der Begriff der Ewigkeit, des ewigen Seins, auf den man von der Wahrnehmung eines zeitlichen Seins aus mit derselben Nothwendigkeit geführt wird, mit der der Begriff des bedingten, zufälligen Seins ein unbedingtes, nothwendiges Sein fordert.

Für sich allein genommen und abgesondert von den parallelen, verwandten Begriffen der Unermeßlichkeit (Ueberräumlichkeit), Unveränderlichkeit u. s. w. ist die Ewigkeit eine durch und durch abstrakte Bestimmung und in dieser reinen Abgezogenheit schwer zu fassen. Nur ein im abstrakten Denken ganz geübter Geist kann den Begriff in seiner vollen Abgezogenheit fassen und festhalten, ohne daß er ihm sofort in andere Begriffe, mit denen er in natürlicher Verwandtschaft steht, übergeht und sich mit ihnen verbindet.

Bei der Anwendung des Begriffs der Ewigkeit auf das göttliche Erkennen, Wollen und Wirken (auf die Thätigkeit Gottes nach außen) ergeben sich große Schwierigkeiten. Man denke an die Frage: ob zeitliche oder ewige Schöpfung? und an die Probleme des Vorherwissens und Vorherbestimmens. Diesen Schwierigkeiten kann man mit wirklichem (nicht bloß

scheinbarem) Erfolg nur begegnen, die an den Begriff der Ewigkeit Gottes sich anknüpfenden Probleme mit Sicherheit nur lösen, wenn man der dialectischen Genesis und Physis, d. i. des formalen Wesens und der darnach sich ergebenden speculativen (metaphysischen) Bedeutung desselben sich klar bewußt ist und bleibt. Die Ewigkeit ist nicht das prius der Zeit und gleichsam deren unendliche Erstreckung nach vorne (a parte ante), so wenig als ihr posterius, d. i. die unendliche Erstreckung derselben nach hinten (a parte post); noch ist sie beides zugleich oder die unendliche Zeit (die ohnehin, wie gesagt, ein in sich widersprechender Begriff ist), sondern etwas anderes: das Anfangs-, End- und Successionslose. Ist also das göttliche Wesen und Wirken an sich ewig, somit ein anderes, als das endliche Wesen und Wirken, das ein zeitliches ist; so muß nothwendig eben dieser Begriff in der Vollständigkeit seiner Bestimmungen zur Anwendung kommen, wo von der göttlichen Offenbarung in der Welt, also z. B. von der göttlichen Weltschöpfung die Rede ist. Denn wenn gleich die göttliche Offenbarung, seine nach außen gerichtete Thätigkeit kein nothwendiges, sondern ein freies Wirken Gottes ist, so ist es doch kein endliches, sondern ein unendliches, weil seinem Wesen gemäßes Wirken. Man kann darum nicht sagen: Gott habe von Ewigkeit her (ante saecula, vor unendlich vielen Jahren) die Welt geschaffen; man kann dieß so wenig sagen als, er schaffe in Ewigkeit fort (in saecula saeculorum), oder er schaffe successive, jetzt dieß, hernach etwas anderes, also allmählig, nicht mit einem Male oder absolut. Weil wir aber das göttliche Wesen und Wirken, sowie es an sich ist, nicht unmittelbar und adäquat zu erkennen vermögen, sondern nur mittelst der Analogie endlichen Seins und Wirkens dasselbe einigermaßen zu begreifen im Stande sind; so werden wir in der Erkenntniß der göttlichen Offenbarungen (z. B. der Weltschöpfung) die zeitliche Anschauung nicht völlig oder absolut eliminiren können, sondern unsere Vorstellung derselben, die Vorstufe und Bedingung aller begrifflichen Erkenntniß, wird auf ihrem Grunde Anker werfen und daran haften bleiben. Unser

Denken jedoch bleibt nicht an die Vorstellung gebunden, sondern schreitet zu der speculativ begrifflichen Erkenntniß fort durch Negation dessen, was an der Vorstellung der göttlichen Offenbarung der Offenbarung Gottes nicht gemäß ist; und so wird die Erkenntniß der göttlichen Offenbarungen materiell perfect, ohne es auch formell zu sein, d. h. wahr, aber nicht adäquat (vgl. ob. §. 26. unt. §. 49).

§. 48.

Die Unermäßlichkeit (Ueberräumlichkeit) und Allgegenwart Gottes.

Die Erhabenheit Gottes, seines Seins und Wirkens über den Raum und die örtliche Beschränkung ist seine Unermeßlichkeit: ein Begriff, dessen positive Unterlage die Vorstellung der Allgegenwart Gottes bildet, wie das Immersein (die anfangs- und endlose Dauer) der Schrittstein für den reinen Begriff der Ewigkeit ist, der durch Negation der (endlichen) Succession [1]) gewonnen wird.

Das endliche Sein ist ein räumliches, d. h. ein Außer- und Nebeneinandersein. Dieses Außer- und Nebeneinandersein der Dinge wird vorgestellt als ihr im Raume Sein — als ob der Raum etwas für sich wirkliches wäre, da er vielmehr nur jene Eigenschaft des endlichen Seins ist; und dieser Vorstellung muß man sich bedienen, um die bezügliche Eigenschaft des endlichen Seins zu begreifen. Fragen wir uns also vor allem: was denkt man sich bei dem Worte „Raum", welches sind die wesentlichen Bestimmungen der Anschauung, die mit demselben bezeichnet wird? Sie lauft der der Zeit genau parallel. Wie die Zeit eine begränzte successive Dauer ist, so ist der Raum eine begränzte stetige Ausdehnung; und wie

1) Denn auch in Gott ist ein Succediren, weil Leben und Bewegung, namentlich das sich von sich selbst Unterscheiden Gottes als Vater und Sohn (Zeugung des Sohnes) und als hl. Geist von beiden (Hervorgang, processio spiritus S.). Vgl. d. folg. §.

die Zeitdauer drei Momente als in sich unterschiedene, aufeinanderfolgende in sich schließt (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vorher, jetzt, nachher), so hat der Raum drei Dimensionen als Ausdehnung nach Länge, Breite und Höhe oder Tiefe. Ein unendlicher Raum ist daher ebenso ungedenkbar, als eine unendliche Zeit, weil die Dimensionen von Länge, Breite und Höhe sich nur zusammenschließen können, wenn sie als endliche, begränzte gedacht werden. Was man sich denken kann, ist nur eine immer größere und größere Ausdehnung nach allen drei Richtungen, also ein spatium quovis dato majus. Das ist nicht ein unendlicher Raum, sondern vielmehr die unendliche Theilbarkeit des Raumes. Gerade so verhält es sich bezüglich der Zeit: sie ist nicht unendlich, wohl aber unendlich theilbar. Daher entsteht auch bei der Anschauung des Raums und räumlichen Seins, wie bei der der Zeit und des zeitlichen Seins, die Forderung für das Denken, das betreffende Unendliche zu dem Endlichen in einem andern, einem unräumlichen, überräumlichen Sein zu finden, d. h. zu dem Begriffe des Absoluten als des unermeßlichen Seins, d. h. eines Seins, dessen Weise zu sein keine räumliche ist und das deßhalb unermeßlich heißt, fortzugehen.

Das Sein, dessen Seinsweise das Ausgedehntsein nach den drei Dimensionen des Raums ist, ist das körperliche Sein oder ein solches, dessen Theile außer und neben einander liegen, und das für sich einen größern oder geringern, immer aber einen bestimmten, begränzten Raum erfüllt, der sein Ort im Raume ist. Somit sagen wir: jedes endliche Sein ist irgendwo im Raume, an einem bestimmten Orte, und gleichzeitig nur an einem Ort. Letzteres gilt nicht bloß von den rein körperlichen Dingen, sondern auch von den endlichen Vernunftwesen, dem Menschen und Engel: von jenem, weil er an einen materiellen Körper (Leib) gebunden, von diesem, weil er als endlicher Geist nicht schlechthin organlos sein und wirken kann, wie der absolute Geist, der reines, absolutes Denken und Wollen (actus purus) ist.

Ausgehend also von dem endlichen Sein, das im Raume, irgendwo, an einem bestimmten Orte ist und einen bestimmten Raum erfüllt (körperlich ist), müssen wir sagen: Gott ist nicht irgendwo, an einem bestimmten Orte nur, und einen begränzten Raum erfüllend, sondern überall zugleich oder unermeßlich. Dieser Begriff der göttlichen Unendlichkeit kann aber, wie alle Bestimmungen des Unendlichen, nicht unmittelbar und mit einem Male ganz, sondern nur durch progressives Denken, nach und nach, schritt- oder stückweise, also unvollkommen von uns erreicht werden, und zwar nur mittelst einer nach Analogie des endlichen Seins (der endlichen Seinsweise) gebildeten Vorstellung. Wir müssen uns also Gott zunächst vorstellen als den überall seienden oder allgegenwärtigen, um zu dem Begriffe seiner Unermeßlichkeit oder absoluten Raumlosigkeit zu gelangen. So erreichen wir ja auch den reinen Begriff der göttlichen Ewigkeit nur dadurch, daß wir Gott zunächst als den ohne Anfang und Ende oder immer (ante saecula et in saecula saeculorum) Seienden, mithin seine Ewigkeit als unendliche Dauer uns vorstellen. Aber jene Vorstellung ist noch unzulänglich, und wir können schon deßhalb nicht bei ihr stehen bleiben, weil der Begriff eines unendlichen Raumes ebenso, wie der einer unendlichen Zeit in sich unhaltbar und widersprechend ist. Jene Vorstellung ist wahr, aber sie ist noch nicht das wahre; wir müssen uns über sie erheben und das göttliche Sein als schlechthin außer- oder überräumlich, also unräumlich denken, weil Gott die überseiende Ursache von allem, also auch des räumlichen Seins und des Raumes selbst ist, und nicht etwa nur (wie der Pantheismus will) die immanente oder Natursache, d. h. eine solche Ursache, die das Wesen mit der Wirkung gemein hat, deren Wesen in die Wirkung übergeht. Darin hat es seinen Grund, daß während der Pantheist, wie Spinoza, der absoluten Substanz die Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung zuschreibt, wir, auf dem Standpunkt der religiösen Idee (des Theismus), das Absolute lediglich als Geist, als denkendes und wollendes Wesen denken. Wir müssen uns also über die Vor-

stellung des Ueberallseins oder der Allgegenwart Gottes zu dem Begriffe des Ueberräumlich- oder Unräumlichseins erheben; zwar nicht so, daß wir sie als unwahr negiren (was unzulässig wäre, da sie ja, wie gesagt, wahr ist), sondern so, daß wir, was an ihr unvollkommen, der Idee des Unendlichen unangemessen ist, aufheben, verneinen, das wahre aber behalten, bejahen. Wir werden also nicht denken oder sagen: Gott ist nirgends, was dem Ueberallsein direkt widerspräche, sondern nur, er ist nirgendwo, nicht an einem bestimmten Ort oder Raum, ihn nur erfüllend. Wir werden aber auch sein Ueberallsein, seine Allgegenwart nicht als unendliche Ausdehnung denken — denn Gott ist kein ausgedehntes, weil kein körperliches Wesen — und somit auch nicht sagen, daß während die endlichen Dinge einen bestimmten begränzten Raum erfüllen, Gott als der Unendliche den unendlichen Raum erfüllt. Die dahin lautenden Ausdrücke der heil. Schrift und der Väter sind uneigentliche, sinnlich anschauliche Redeweisen und Vorstellungen, um mittelst ihrer den Gedanken nahe zu legen, wie die Unendlichkeit, die absolute Erhabenheit Gottes über die Welt keine Entfernung oder Entfremdung desselben von dem Endlichen, keine ausschließliche negative Transcendenz (Un-Endlichkeit), sondern vielmehr die unmittelbarste und innerlichste Berührung und Beiwohnung — um nicht zu sagen Einwohnung (Immanenz) — in sich schließe. Durch den so bestimmten Begriff der Allgegenwart Gottes will das, was der Monismus (Pantheismus) wahres enthält — um mich so auszudrücken — zur Anerkennung gebracht, d. h. der Dualismus negirt werden: ein Gedanke, den der Apostel in den Worten ausspricht: Gott ist nicht ferne von uns, wir können ihn gleichsam mit den Händen erfassen, denn in ihm leben, weben und sind wir (Apg. 17, 27 f.), und der Siracide in dem kühnen, ganz pantheistisch lautenden Satz faßt: *τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός* (43, 27). Um diesen Gedanken zu denken und die Wahrheit des Begriffes der Allgegenwart zu erfassen, muß man daher von der Anschauung des räumlichen Seins vielmehr abstrahiren und auf das innere Wesensverhält-

niß des Unendlichen zum Endlichen den Blick richten. Ist ja doch selbst das Wesen des endlichen Seins nicht sein Räumlich- oder Ausgedehntsein, wie wohl dieß — gleich der Zeitlichkeit — eine wesentliche Bestimmung desselben ist, sondern etwas innerlicheres, tieferes; und dieß um so mehr, je höher wir in der Stufenleiter der Dinge hinaufsteigen. Der endliche Geist erhebt sich als Geist über Raum und Zeit, zwar nicht schlechthin, aber doch aliquatenus; der Unendliche aber ist als absoluter Geist schlechthin und vollkommen darüber erhaben. Eben deßhalb, weil die Vorstellung der räumlichen Allgegenwart nur das Vehikel ist, um zu dem wahren Begriffe derselben in dem vorhin bezeichneten Sinne, nämlich der wesentlichen und wirkenden (substantiellen und potentiellen), zu gelangen; weil der Gang unserer Erkenntniß des Absoluten überhaupt der ist, daß wir uns denkend über die analogische Vorstellung Gottes erheben: ist es ein Fehlgriff, durch bloße Verfolgung der sinnlich anschaulichen Vorstellung der räumlichen Allgegenwart zu dem wahren der Gottesidee gemäßen Gedanken der Allgegenwart des Unendlichen vordringen und ihren Begriff in solcher Weise feststellen zu wollen.

Was dabei herauskommt, daß nichts dabei herauskommt, wollen wir der Wichtigkeit der Sache wegen durch ein paar Beispiele zeigen.

So sagt Berlage[1]: „Gott als das absolut einfache, unausgedehnte Wesen ist absolut raumlos, d. h. er erfüllt weder den ganzen Raum noch einen einzelnen Theil desselben in der Weise, wie ihn die körperlichen Dinge erfüllen und einnehmen; Gott ist aber doch deßhalb nicht vom Raume und den räumlichen Dingen getrennt und geschieden, sondern er ist in seiner Raumlosigkeit zugleich dem Raume und allen räumlichen Dingen substantiell gegenwärtig; er durchdringt mit der Ganzheit seines Wesens den ganzen Raum und einen jeden einzelnen Theil desselben, ohne ihn zu erfüllen, d. h. er ist raumlos und in seiner

1) Kath. Dogmatik. 2. Bd. S. 202.

Raumlosigkeit zugleich allgegenwärtig." Hier sind offenbar zwei sich aufhebende Bestimmungen ohne alle Vermittlung lediglich neben einander gestellt [1]). Ließe sich eine doppelte Weise der Raumerfüllung denken, eine endliche und eine unendliche, so läge die Vermittlung, d. h. der Fortschritt von der analogischen, sinnlich anschaulichen Vorstellung zu dem reinen, der Idee Gottes angemessenen Begriffe in der Negation der endlichen Raumerfüllung. Allein dieß eben ist undenkbar. Räumliches, raumerfüllendes Sein ist nur das endliche Sein, zu welchem das göttliche in schlechthinigem Gegensatze steht [2]). Weil Gott Geist und lauterer, purer Geist (actus purus) ist, so kann seine Allgegenwart in keiner Weise als eine räumliche gedacht, so muß zu der schlechthinigen Negation des Raumes und der Raumerfüllung fortgegangen werden [3]). Berlage fährt also fort: „Weiterhin ist Gott nicht bloß dem wirklichen Raume und den wirklichen räumlichen Dingen substantiell gegenwärtig, sondern er ist auch in allen möglichen Räumen, so viele ihrer gedacht werden mögen, durch sich selbst wesenhaft gegenwärtig, d. h. er hat eine unermeßliche Daseinsweise, er ist nicht bloß allgegenwärtig, sondern er ist unermeßlich, und er ist jenes, weil er dieses ist. Gott gleicht vermöge dieser Daseinsweise einer Kugel, deren Centrum überall und deren Umfang und Peripherie nirgends ist, und er ist so der Quantität nach der Kleinste und zugleich der Größte." Was soll man hiezu sagen? Wir begnügen uns darauf hinzuweisen, wie auch hier zwei ganz entgegengesetzte

---

1) Vgl ob. §. 28. bes. S. 586 ff.

2) Es ist hier nicht, wie bei den sog. positiven Eigenschaften, daß Geistsein, Erkennen und Wollen positiv von Gott ausgesagt, und nur das endliche Geistsein, das beschränkte Erkennen und Wollen in Gott negirt wird.

3) Der metaphysische Gehalt dieses rein negativen Begriffs, wie der ihm verwandten Begriffe der Ewigkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. ist ein positiver, die absolute Geistigkeit Gottes. Sie bedeuten also, obwohl sie andere, nämlich negative Begriffe sind, ganz dasselbe, was die positiven bedeuten, und so kommt die Probe für den früher (§. 28) entwickelten dogmatischen Satz heraus: die göttlichen Eigenschaften sind **unum re** und nur **ratione** verschieden.

Bestimmungen einfach zusammengestellt sind und dabei der undenkbare Begriff des unendlichen Raumes zu Grund gelegt ist.

Das bekannte Wort des hl. Chrysostomus: Gott erfüllt alles, allem ist er gegenwärtig, *οὐ κατὰ μέρος, ἀλλ' ὁμοῦ πᾶσιν ὅλος* erklärt Dieringer[1]): „Gott erfüllet mit seinem Wesen nicht diesen oder jenen bestimmten begränzten Raum, sondern allen Raum, und er erfüllet allen Raum nicht so, als ob sein Wesen in demselben ausgedehnt wäre und jeder bestimmte Raum einen Theil seines Wesens einschlöße, sondern so, daß sein aller Ausdehnung unzugängliches einfaches Wesen in jedem Raumtheil nicht bloß virtuell, sondern essentiell gegenwärtig ist, und er ist in jedem Raum substantiell gegenwärtig nicht neben den zeiträumlichen Dingen, sondern in denselben." Also: Gott erfüllt mit seinem Wesen allen Raum und ist insofern ausgedehnt, aber er erfüllt ihn nicht **so**, als ob sein Wesen in demselben ausgedehnt wäre. Hier hebt die letzte Behauptung die erste völlig auf, weil nur eine Weise der Raumerfüllung denkbar, weil die Raumerfüllung nur die Seinsweise der körperlichen, ausgedehnten Dinge ist. Wenn dann weiter gesagt wird: „Gott ist jedem Raumtheil essentiell (mit seinem Wesen) gegenwärtig, aber nicht neben den räumlichen Dingen, sondern in denselben"; so ist hier zu einer Bestimmung fortgegangen, die sich auf theistischem Boden nicht halten läßt, zu der Bestimmung der Immanenz Gottes in der Welt. Wenn Gott essentiell (mit seinem Wesen) in den Dingen ist; so ist er die eine, allgemeine absolute Substanz, deren Attribute, wie Spinoza sagt, Ausdehnung und Denken sind. Daß Dieringer von der Vorstellung der räumlichen Allgegenwart sofort zu dem Begriffe der wesentlichen Gegenwärtigkeit sich erhebt, statt sich in jener Vorstellung herumzutreiben und nur den wirklichen Raum zu jedem möglichen Raum zu erweitern, ist durchaus zu billigen. Denn durch das letztere Verfahren kommt der Geist über die Vorstellung gar nicht hinaus und mit seinem Denken nicht zur

1) Lehrbuch der k. Dogmatik. 3. A. S. 65.

Ruhe; davon gar nicht zu reden, daß der unendliche Raum eine bloße Imagination und begrifflich gefaßt ein in sich widersprechendes Ding ist. Aber es genügt nicht, jene Vorstellung nur überhaupt zu verlassen oder sich darüber zu erheben, sondern es muß dieß der theistischen Gottesidee gemäß geschehen. Wenn man nun sagt, die Allgegenwart Gottes sei als essentielle oder wesentliche zu verstehen, so ist damit nichts, weil etwas sich von selbst verstehendes gesagt; denn es ist ja von der Allgegenwart Gottes die Rede. Versteht man sie aber als substantielle oder essentielle in einem engeren, bestimmteren Sinne, nämlich im Unterschied von der potentiellen; so kommt man auf das pantheistische Absolute geradeso, wie man auf den Dualismus kommt, wenn man sie als bloß potentielle bestimmen wollte. Damit sind wir aber nicht gemeint, die Unterscheidung der substantiellen und potentiellen Allgegenwart [1]) zu bestreiten; wir halten sie im Gegentheil aufrecht, und zur Vermeidung der genannten Extreme für nothwendig. Aber man muß ihre dialectische Natur kennen, und wissen, daß substantielle und potentielle Allgegenwart nicht für sich bestehende Eigenschaften oder Eigenschaftsbegriffe, sondern die beiden Momente derselben Eigenschaft, die sich ergänzenden Momente desselben Begriffs sind.

Dieringer [2]) macht mir, unter Hinweisung auf die dreifache

---

1) Bekanntlich unterscheiden die Scholastiker nach dem Vorgange des Petrus Lombardus ein dreifaches ubique esse deum: per praesentiam (worunter sie die Allgegenwart des göttlichen Auges, d. h. die Allwissenheit Gottes verstehen, eine Eigenschaft der zweiten Classe, von der später die Rede sein wird); per essentiam; per potentiam. Thom. summ. th. I. qu. 8. art. 3: Sic ergo est in omnibus per *potentiam*, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per *praesentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus (Hebr. 4, 13); est per *essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

2) Lehrbuch der k. Dogmatik 3. Aufl. S. 66 Anm. 4. In der spätern Auflage hat Dieringer diese Anmerkung, und also auch den Vorwurf nicht wieder abdrucken lassen. Deßungeachtet glauben wir darauf antworten, und den Standpunkt Dieringer's, von dem aus er erhoben ist, beleuchten zu sollen, in sachlichem, nicht in persönlichem Interesse.

Unterscheidung der Allgegenwart (per potentiam, per scientiam, per essentiam), zum Vorwurf, daß ich die Allgegenwart auf die Allwirksamkeit Gottes zurückführe [1]), und meint, es beruhe dieß „offenbar" auf einer unklaren Vorstellung über das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zum göttlichen Wesen. Es ist aber diese Ausstellung ganz ungegründet. An der angeführten Stelle setzen wir die biblische Lehre von den göttlichen Eigenschaften auseinander, ohne uns auf eine weitläufigere methodische Entwicklung der Eigenschaftsbegriffe einzulassen. Unter Berufung auf mehrere Schriftstellen (5. Mos. 4, 39. Job. 11, 8 f. und a.) erklären wir: „diese Aussprüche fallen nicht zusammen mit jenen, welche Gottes Allwissenheit und Allwirksamkeit preisen; sie drücken die Allgegenwart des Wesens Gottes aus. Dieser Gedanke, fahren wir fort, tritt noch stärker hervor, wenn der Siracide sagt: wie viel wir auch reden mögen, wir erreichen's doch nicht (nämlich das unendliche Wesen Gottes); mit einem Wort: *τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός* (Sir. 43, 27); oder wenn es im N. T. heißt: *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν* (Apg. 17, 28. vgl. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6). Aber diese Allgegenwart des göttlichen Wesens ist keine unmittelbare Immanenz desselben in der Welt, sondern nur eine mittelbare, durch seine Allwirksamkeit vermittelte. In seinen (Gottes) Wirksamkeiten und Werken kommt sein Wesen zur Erscheinung." Wir haben also, wie man hieraus sieht, die dreifache Allgegenwart Gottes, von der die „ältern" Theologen sprechen, nicht übersehen, und der Fehler, wenn ein solcher uns zur Last fallen sollte, könnte nur darin bestehen, daß wir die Allgegenwart des göttlichen Wesens durch Gottes Allwirksamkeit vermittelt denken, überhaupt beide als unzertrennliche Momente desselben Begriffs fassen. Dieß aber ist nicht nur kein Fehler, sondern das nothwendige Erforderniß der theistischen Auffassung der göttlichen Allgegenwart: nur so können die beiden Extreme des Monismus (Pantheismus) und Dualismus vermieden werden.

---

1) In der ersten Aufl. meiner Dogmatik I. S. 313 f.

Wenn gesagt wird: Gott ist mit seinem Wesen der Welt gegenwärtig, er ist „in den Dingen", und diese Bestimmung als eine für sich bestehende, abgeschlossene, festgehalten werden will; so kann dieß, wie schon bemerkt, nur pantheistisch verstanden werden: daß er die allgemeine Substanz, das absolute Wesen der Dinge sei. Wenn wir dagegen erklären, die göttliche Allwirksamkeit sei eine integrirende Bestimmung der substantiellen Allgegenwart (wie diese eine integrirende Bestimmung der potentiellen), so heißt das: Gott ist nicht das immanente Wesen der Dinge, sondern die transeunte Ursache derselben, seine wesentliche Allgegenwart hat nicht die pantheistische, sondern eine ganz andere Bedeutung. Aus demselben Grund, ohne ihn aber als solchen bemerklich zu machen (denn die Abwehr und Bekämpfung der pantheistischen Denkart lag ihm ferne) erklärt Thomas die substantielle Allgegenwart geradezu durch die potentielle. Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae (als ihr Grundwesen) vel sicut accidens (als die bloß zufällige, äußerlich hinzutretende Ursache), sed sicut agens adest ei, in quod agit [1]) (als die immanente, aber überseiende Ursache). Es ist nämlich andrerseits auch die dualistische Weltentfremdung Gottes als unwahr zu beseitigen, und es darf deßhalb die wesentliche Allgegenwart Gottes nicht geläugnet, nicht gesagt werden, daß das unendliche Wesen nicht unmittelbar selbst, sondern nur durch Mittelwesen bei der Welt (deren Schöpfer, Erhalter u. s. w.) sei, daß es nur potentiell allgegenwärtig, d. h. nur die in distans (mittelbar) wirkende Ursache der Welt sei. Man darf also weder die essentielle noch die potentielle Allgegenwart als für sich bestehenden Begriff betrachten, man darf sie nicht als zwei verschiedene (negative) Eigenschaften Gottes fassen, sondern muß die dialectische Natur der Unterscheidung beider im Auge behalten. Man muß mit Richard von Sct. Victor [2]) sagen: si ubique deus potentialiter, et ubique essentialiter; neque enim aliud

---

1) Thom. summ. th. I. qu. 8. art. 1.

2) De trin. II, 24.

est ejus potentia atque aliud ejus essentia. Man darf ja nicht vergessen, daß ebenso, wie die sog. positiven Eigenschaften nicht bloß von dem Wirken (der Wirksamkeit) Gottes, sondern auch von seinem Wesen gelten, die sog. negativen nicht bloß von diesem, sondern auch von jenem verstanden werden müssen; denn unsere gesammte Gotteserkenntniß beruht auf der (dialectischen) Unterscheidung des Wesens und der Wirksamkeit Gottes, weil wir, was Gott ist, nur aus seiner Beziehung auf die Welt als deren überseiende Ursache erkennen. Wo aber von Ursache, da ist von Wirken und Wirksamkeit die Rede; und sofern Gott nicht die immanente Ursache der Welt, sondern als ein außer und über ihr für sich bestehendes Wesen gedacht ist, so ist sein Sein (Wesen) von seinem Wirken unterschieden. Daher haben alle göttlichen Eigenschaftsbegriffe dieß an sich, daß sie Bestimmungen seines Wesens und Wirkens zugleich sind. Wenn aber Dieringer [1]) den Unterschied des Wirkens Gottes als eines wesentlich göttlichen, daher nothwendigen, ewigen, unveränderlichen u. s. w., von dem Wirken Gottes nach außen (seiner Offenbarung) als einem freien, daher nicht nothwendigen [2]) hier herbeizieht und der Bestimmung namentlich der göttlichen Allgegenwart und Unermeßlichkeit zu Grunde legt; so ist das sicherlich keine Verbesserung der gewöhnlichen Methode, sondern ein Abweg. Es handelt sich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften durchaus um lauter Bestimmungen des Wesens Gottes und seines ihm wesentlichen Wirkens. Davon ganz verschieden und daher auch wohl zu unterscheiden ist die Frage: wie Gott, der so in seinem Wesen und Wirken geeigenschaftete Gott sich offenbare, wie er Weltschöpfer u. s. w. sei. Hierauf lautet die Antwort: Gott sind seine Wirksamkeiten als freie wesentlich, weil er wesentlich Geist, ein freies, ein persönliches Wesen

1) A. a. O. S. 68.

2) Davon ganz abgesehen, daß wenn er dieses Wirken nach außen, wie als ein freies, so auch als ein zeitliches bezeichnet, dieß doch nicht so ohne Weiteres gesagt werden kann, weil es sonst ohne Weiteres auch als ein veränderliches u. s. f. bezeichnet werden müßte.

ist. Daher ist die Schöpfung, diese Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte, sowie jede weiter göttliche Offenbarung nicht nothwendig, ist die Welt nicht ewig u. s. w. Indem Dieringer dieß nicht beachtet und das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zum göttlichen Wesen, wie es in der Lehre von den Eigenschaften Gottes sich bestimmt, mit demselben Verhältniß, wie es sich in der Lehre von der Offenbarung Gottes (im weitesten Sinne dieses Wortes) darstellt, confundirt, verwickelt er sich in unentwirrbare Schwierigkeiten. „Etwas Anderes, sagt er, ist das göttliche Wesen als reine schlechthinige Actualität, und etwas Anderes ist seine Wirksamkeit nach Außen. Jene ist schlechthin nothwendig und ewig, diese frei und zeitlich. Gott kann daher nie gedacht werden als Nichtactualität, d. h. als Nichtgott, wohl aber als nicht nach Außen wirkend, da dieß von seinem freien Wohlgefallen abhängt." Diesen letztern Satz concediren wir völlig. Es ist nothwendig, das göttliche Ansich von der Offenbarung Gottes, die innere Natur Gottes von seiner nach Außen sich richtenden Thätigkeit zu unterscheiden, weil Gott ein persönliches Wesen und nicht die absolute Substanz oder die immanente Ursache der Dinge ist. Es ist weiter ebenso nothwendig, das an sich seiende Wesen Gottes nicht als ein starres, todtes, inactives, sondern als ein lebendiges, daher in sich actives, bewegtes zu denken, was auch wirklich geschieht, wenn wir Gott zunächst als causa sui und sofort als den sich von sich unterscheidenden (als Vater, Sohn und Geist) und in dieser Unterscheidung mit sich zur Einheit zusammenfassenden (als den dreieinigen) Gott denken. Wir räumen ferner ein, daß etwas anderes das göttliche Wesen in seiner immanenten Thätigkeit, und etwas anderes seine Wirksamkeit nach außen ist. Es ist diese Unterscheidung, wie gesagt, nothwendig, und der ihr entsprechende Unterschied nach Analogie des Unterschiedes des menschlichen Wesens nach seiner innern Naturentwicklung und seiner bewußten freien Aeußerung zu fassen. Aber wie die freie Aeußerung des Menschen, unbeschadet ihrer Freiheit, der Natur, dem Wesen des Menschen gemäß ist,

so auch in Gott. Wir werden sonach nicht sagen, daß die freie Aeußerung Gottes eine zeitliche, räumliche, veränderliche u. s. w. d. h. eine endliche sei, obwohl wir dieselbe uns nur nach Analogie der endlichen, der zeitlichen, räumlichen, veränderlichen Thätigkeit des endlichen Vernunftwesens vorstellen können. Wenn daher Dieringer sagt, das göttliche Wesen als reine schlechthinige Actualität sei nothwendig und ewig, seine Wirksamkeit nach außen aber frei und zeitlich, so dürfte aus dem Angeführten erhellen, daß diese Vorstellung über das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit nach außen zu dem immanenten Wesen Gottes, wie dasselbe durch die göttlichen Eigenschaften bestimmt ist, nicht allein unklar, sondern auch unwahr ist. Die Folgen aber der ganz ungehörigen Hereinziehung der göttlichen Wirksamkeit nach außen in die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zeigen sich in den Bestimmungen, die über die göttliche Allgegenwart und Unermeßlichkeit gegeben werden. „Gott kann sonach — fährt Dieringer auf die obigen Sätze hin fort — auch im geschöpflichen Geiste präsent sein, ohne auf denselben zu wirken, und dennoch als schlechthinige Actualität präsent sein. Folglich ist zu sagen: Wenn die Welt ist, so ist Gott überall in ihr gegenwärtig und zwar nothwendig und er ist nothwendig als die unbedingte Thätigkeit zugegen; aber trotz dieser Gegenwart ist sein Wirken auf die Welt nicht sein Wesen, sondern Sache seiner Freiheit; wo er sich aber freithätig erweist, da ist er nothwendig auch wesenhaft präsent... Die göttliche Allgegenwart ist nur die göttliche Unendlichkeit in ihrem lebendigen Verhältniß zur realen Welt: wäre diese nicht geschaffen, so könnte Gott nicht allgegenwärtig sein [1]). Und dennoch ist seine Allgegenwart nicht

1) S. 66 a. a. O. sagt Dieringer: es verstehe sich ganz von selbst, daß von einer Allgegenwart Gottes in dem seither entwickelten Sinne (vgl. seine S. 780 angeführten Worte) erst von dem Moment an die Rede sein könne, in welchem durch die freie schöpferische Wirksamkeit die Welt als das zeiträumliche Dasein realisirt worden ist. Vor diesem Moment sei (mit Tertullian zu reden) Gott allein, sich selbst seine Welt, sein Ort und Alles.

etwas durch das Dasein der Welt ihm zeitlich Zugekommenes, sondern ein zeitliches Hervortreten seiner wesentlichen Unendlichkeit. Es will nämlich durch die Allgegenwart Gottes nichts weniger als das ausgesprochen werden, daß die Gränzen des geschöpflichen Daseins mit denen des absoluten Seins zusammenfallen, daß Gott nur die Immanenz in der Welt eigne; vielmehr ist die göttliche Immanenz nur die nothwendige Folge der schlechthinigen Transcendenz Gottes, oder: Gott ist substantiell allgegenwärtig, weil er über alle räumliche Begrenzung hinaus, weil er unermeßlich ist. Vermöge seiner Unermeßlichkeit ist das ganze Weltall nicht im Stande ihn zu fassen; er ist die Grenze von Allem nicht als die leere Form von Allem, sondern weil er Allem substantiell gegenwärtig ist, und wird von nichts Anderem begrenzt; er ist sich selbst seine eigene Grenze. Die Schrift drückt diesen Begriff gewöhnlich damit aus, daß sie für Gott die Ueberbietung alles Räumlichen, somit auch die Unmöglichkeit in Anspruch nimmt, räumlich umschlossen und begrenzt zu werden. Der Begriff der göttlichen Unermeßlichkeit ist demnach in folgenden Sätzen ausgedrückt: Gott ist in dem All substantiell gegenwärtig, aber nicht von demselben umschlossen; Gott ist unendlich größer als das All; als das absolut Große ist er selbst die Grenze des All'; als die Grenze des All' ist er der Außer- und Ueberräumliche und damit sein eigener Raum, der absolute Raum [1]." Ist diese Exposition klar? Sie ist vor allem nicht einmal wahr. Alle göttlichen Eigenschaften, die der Allgegenwart nicht ausgenommen, sind Gott wesentlich, weil sie Bestimmungen seines Wesens sind, und kommen ihm also an und für sich und unabhängig von dem Dasein der Welt schlechthin und unter allen Umständen zu [2]. Die Eigenschaften oder auch nur eine Eigenschaft Gottes von dem Dasein der Welt abhängig machen, heißt erklären: ohne Welt ist Gott nicht Gott, heißt behaupten, daß sie nur das zeitliche Hervortreten

1) Dieringer a. a. O. S. 68 und 69.
2) Vgl. Thomas ob. S. 577. A. 3.

des ewigen Wesens, und somit dieses die absolute Substanz der Dinge sei. Das Wesen und die Eigenschaften Gottes sind die Voraussetzung des Daseins der Welt, sind die Grundlage der freien Willensbestimmung Gottes, durch welche die Welt ist. Wie könnte man also sagen, daß von irgend einer göttlichen Eigenschaft erst von dem Momente an die Rede sein könne, in welchem die Welt durch den göttlichen Schöpfungsakt in's Dasein gerufen ist? Die Allgegenwart drückt allerdings, wie alle göttlichen Eigenschaftsbegriffe, eine Beziehung Gottes zur Welt aus, aber sie ist keine Beziehung Gottes zur Welt, sondern eine Eigenschaft Gottes, eine objektive Bestimmung seines an sich seienden Wesens, das wir nicht anders als durch solche Beziehung erkennen, weil wir es nicht schauen, das wir aber auf diese Weise gleichwohl wahrhaft erkennen, d. h. so, daß das, was wir durch Beziehung Gottes auf die Welt erkennen, ihm an sich zukommt, sein Wesen ausmacht. Eine Beziehung Gottes zur Welt ist die göttliche Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt, sind mit einem Wort seine Offenbarungen (vgl. §. 27); die Eigenschaften Gottes dagegen sind keine Beziehungen Gottes zur Welt, sondern objektive Bestimmungen seines an und für sich (vor und unabhängig von der Welt) seienden Wesens.

§. 49.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Die Unveränderlichkeit Gottes ist das schlechthinige Erhabensein seines Wesens und Wirkens über die Veränderlichkeit, wie sie dem Wesen und Wirken der endlichen Dinge eignet.

Ein Wesen, welches entsteht und vergeht, ist eben damit ein veränderliches. Denn anfangen zu sein, heißt aus dem Nichtsein in's Dasein treten, und aufhören zu sein, aus dem Dasein in das Nichtsein zurücktreten. Diese Veränderungen sind dem Absoluten als dem anfangs- und endlosen (ewigen)

Sein fremd. Aber nicht bloß das Entstehen und Vergehen, die Zeitlichkeit, kennzeichnet die endlichen Dinge als veränderlich, sondern sofort auch die damit gegebene Weise ihres Seins.

In dieser Beziehung ist die Veränderlichkeit des Endlichen zunächst die äußerliche, daß die Dinge sich im Raume bewegen, den Ort verändern; und das unendliche Sein ist im Unterschiede davon unveränderlich in dem Sinne, daß es kein räumliches und im Raume sich bald da bald dorthin bewegendes, also den Ort veränderndes, sondern das allgegenwärtige Sein ist.

Die eigenthümliche Bedeutung des Begriffs der Unveränderlichkeit liegt aber tiefer und muß von der Betrachtung des innern Seins und Lebens des Endlichen aus gewonnen werden.

Endlich im innern metaphysischen Sinne ist, was den Grund und die Kraft seines Seins und Lebens nicht in sich selbst, sondern außer sich in einem andern und schließlich in dem absoluten Sein hat. So ist das endliche Sein ein abgeleitetes, geschöpftes, kein in sich selbst quellendes, sich selbst schöpfendes. Ein Sein aber, das nicht in eigener Kraft ist, das die Möglichkeit zu sein außer sich in einem andern hat, ist eben darum wie ein vorübergehendes (entstehendes und aufhörendes), so ein beständig übergehendes, nämlich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Zustande des Seinkönnens in den des wirklichen Seins eintretendes und dadurch veränderliches Sein. Seine Veränderlichkeit liegt aber nicht darin, daß es überhaupt in Bewegung ist, daß es aus der Potenz in den Act sich erhebt, sondern darin, daß diese Bewegung eine übergehende, aus dem Sosein zu einem Anderssein fortgehende ist: dieser perpetuirliche Wechsel seines Zustandes ist seine Veränderlichkeit. Alles Sein ist ein wirkliches und lebendiges dadurch, daß es sich bethätigt, verwirklicht, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus dem Grund zur Existenz sich erhebt. Diese Bewegung aber schließt nicht nothwendig eine Veränderung in sich, sondern nur alsdann, wenn sie keine rein immanente ist, wenn ein Wesen den Grund seines Seins nicht in sich selbst hat; denn in diesem Falle geht es, indem es sich verwirklicht,

aus dem Zustande der Abhängigkeit, Passivität und Ruhe in den der eigenen Selbstthätigkeit, Activität und Bewegung, somit in einen ganz andern Zustand über. — Wie das endliche Sein kein schlechthin immanentes, so ist es auch kein reines, sondern ein werdendes Sein, d. h. ein Sein, welches das, was in seinem Vermögen gelegen (in ihm angelegt) ist, nicht mit einem Male ganz, sondern nur allmählig, nach und nach verwirklicht, so daß das, was es jedesmal, was es in einem Acte verwirklicht, immer nur ein mehr und weniger vollkommener Ausdruck seines Wesens ist. Und als dieses sich successiv entwickelnde und vervollkommnende (oder depravirende), d. i. werdende Sein ist es ein veränderliches.

Von dieser Grundlage aus bestimmt sich die Unveränderlichkeit des unendlichen Seins folgendermaßen.

Als das absolute Wesen hat es den Grund und die Kraft zu sein in sich selbst (ens a se) und setzt, um wirklich zu sein, nichts außer sich, sondern nur sich selbst voraus. Wie es nun als dieses aus und durch sich selbst (causa sui) Seiende gedacht, begriffen werden müsse, das ist die Frage. Man könnte versucht sein zu sagen, der Begriff des absoluten Seins schließe selbst die Unterscheidung von potentiâ- und actu-Sein aus, oder was dasselbe ist, im Absoluten dürfe keine Bewegung aus dem Grund zur Existenz (nach Schelling's Ausdruck) angenommen werden, dasselbe sei vielmehr als das reine (bloße) Sein, als actus *purus* in durchgängigem Gegensatze zum Endlichen, ausschließlich negativ gegen das letztere zu denken. Das ist der dualistische Standpunct, das andere Extrem zu dem pantheistischen oder monistischen, den wir so gut wie diesen vermeiden und verwerfen müssen. Der Begriff des Absoluten im Sinne des Dualismus, der einseitigen, ausschließlichen Transcendenz ist ebenso unwahr, als der des Pantheismus, der einseitigen, ausschließlichen Immanenz. Der erstere ist inhaltslos, rein negativ, der letztere hat einen wirklichen, positiven Inhalt an dem Endlichen, aber dieser Inhalt ist der Idee Gottes nicht entsprechend, weil er das Absolute nur einseitig bestimmt als das, von welchem

alles abhängig, und nicht zugleich als das, welches von allem unabhängig für sich, über das Endliche hinaus ein eigenes Wesen ist. Um den Begriff des Absoluten in seiner Wahrheit (übereinstimmend mit der Idee Gottes) zu fassen und als einen positiv inhaltlichen zu gewinnen, darf man ihn nicht lostrennen von seiner Voraussetzung, von der Vorstellung des Unendlichen (als eines wirklichen, lebendigen Seins) nach Analogie des Endlichen; man darf aber auch bei dieser Vorstellung nicht stehen bleiben — die zwar wahr, aber noch nicht das Wahre ist — sondern muß ihn im Durchgang durch dieses Moment der Erkenntniß, im Fortschritt über sie hinaus feststellen. Der Begriff des Absoluten entsteht in der Erhebung des Denkens über die analogisch wahre Vorstellung durch Negation des der Idee desselben unangemessenen Inhalts dieser Vorstellung, nicht aber durch völlige Aufhebung ihres Gesammtinhaltes. Die wahre Erkenntniß des Absoluten, d. h. diejenige, die positiv inhaltlich und zugleich von allem Anthropomorphistischen frei, der Idee des Absoluten gemäß ist, vollendet sich in dem speculativen Begriff desselben; aber es geschieht dieß nicht so, daß der denkende Geist die Brücke, auf der er zu diesem Begriffe gelangt, hinter sich abbricht, sondern vielmehr so, daß er, indem er sich über die analogisch wahre Vorstellung gleichsam mit einem Fuße erhebt, mit dem andern auf ihr stehen bleibt, wogegen die dualistische Denkweise sich mit beiden Füßen über sie hinwegsetzt und so gänzlich in's Negative geräth. Der wahre Weg der Erkenntniß des Absoluten, den wir in der Bestimmung aller göttlichen Eigenschaften gehen müssen, führt an zwei Klippen vorbei: einerseits an der des Anthropomorphismus (in seiner sinnlichen, wie in der speculativen Form des Pantheismus), andererseits an der des Dualismus. Wenn der erstere das Unendliche von dem Endlichen schlechthin trennt (das Unendliche nicht als die unmittelbare und einzige Ursache des Endlichen, Gott nicht als den unmittelbaren Schöpfer und Regenten der Welt anerkennt) und vermöge dieser Trennung einen rein negativen Begriff von dem Absoluten, unter gänz-

licher Beseitigung der analogisch wahren Vorstellung, aufstellt, so vermischt der letztere beide mit einander und erklärt sie für dasselbe Sein und nur in der Seinsweise für verschieden. Indem wir daher den theistischen Erkenntnißweg unter sorgfältiger und gleichmäßiger Vermeidung des monistischen und dualistischen Irrweges in dem in Frage stehenden Puncte einschlagen, so bestimmen wir das unendliche Sein gleich dem endlichen als ein wirkliches und lebendiges dadurch, daß wir die Bewegung aus dem Grund zur Existenz, kraft der sich das Endliche als wirklich und lebendig erweist, auf dasselbe übertragen und somit auch in ihm vorhanden annehmen. Weil aber das Unendliche über das Endliche schlechthin erhaben und etwas ganz anderes, unendlich vorzüglicher als dieses, somit nicht etwa das Starre oder Todte, oder die abstracte Identität mit sich, sondern das Allerwirklichste, Allerlebendigste und Concreteste ist; so schreitet der denkende Geist über jene Vergleichung (die analogisch wahre Vorstellung des Absoluten) hinaus und begreift das Unendliche im Unterschied und Gegensatz zu dem Endlichen als ens a se und causa sui. In diesem, auf solchem Wege sich bildenden Begriffe des Absoluten ist, wie das schon die eben angeführten Ausdrücke, wenn man sie beim Wort nimmt, kundgeben, eine Unterscheidung von Sein und Grund des Seins und eine Bewegung aus dem Grund zur Existenz ponirt. Aber diese Bewegung ist als eine immanente bestimmt und damit der Gedanke ausgedrückt, daß das absolute in seiner Wirklichkeit (indem es sich verwirklicht) nur auf sich selbst und nicht auf ein anderes Sein außer ihm sich stützt. Und so gewiß eine Bewegung im Absoluten anzunehmen ist, weil es ein wirkliches und lebendiges Sein ist, und eine Unterscheidung seiner von sich, d. h. hier von Grund und Existenz, weil es ein concretes Sein und nicht die abstracte Identität mit sich ist, und diese Bewegung desselben als eine lediglich aus ihm selber entspringende und in jedem Moment sein Sein absolut und vollkommen realisirende zu denken ist: so gewiß ist sein Seinkönnen ganz und gar auch sein Wirklichsein und ein eigentliches Uebergehen aus

dem Grund in die Existenz ihm fremd. Damit ist das Absolute als das Sein gedacht, in welchem keine Abhängigkeit, keine Ruhe, keine Passivität und bloße Potenzialität, sondern lauter Selbstständigkeit (Selbstheit), Bewegung, Thätigkeit ist; sowie ferner als das reine Sein (im Gegensatze des werdenden), d. i. als dasjenige Sein, welches alles das, was es überhaupt sein kann, allzeit ganz und vollkommen ist. Gerade das also, was das endliche Sein als ein veränderliches characterisirt, ist dem Absoluten fremd und so erkennen wir es als das unveränderliche Sein.

Nun ist aber das Absolute nicht nur so abstract als das absolute Sein, sondern bestimmter als der absolute Geist zu denken. Es ist dieß keine bloße Voraussetzung, sondern das Ergebniß der objectiven Erkenntniß des Absoluten nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen wir es als solches im Unterschiede von dem Endlichen erfassen und bestimmen. Wir haben gesehen, daß die reale Bedeutung der Begriffe des ewigen und unermeßlichen (allgegenwärtigen) Seins der absolute Geist ist. Ebenso erkennen wir auch aus den Bestimmungen des unveränderlichen Seins, daß sie ihre Realität in dem Begriffe des absoluten Geistes haben. Das unveränderliche Sein ist ja immanentes, reines Sein, actus purus. Ein solches aber ist nur der Geist, der absolute Geist. Denn das körperliche Sein stellt sich uns als das träge, ruhende, bloß potentielle Sein, ja insofern als das eigentliche Nichtsein (μὴ ὄν) dar, als es das Beschränkende, Hemmende des wahrhaft Seienden, die Negation des positiven Seins ist. Dieß ist — im Gegensatze der Materie — der Geist. Er ist das bewegende, thätige, gestaltende und maaßgebende Princip in allem Sein. Das Sein, das von den Banden der Materie frei geworden und aus der Finsterniß zum reinen Lichte durchgedrungen ist, das sich selbst klare und seiner selbst mächtige Sein — ist der vollendete endliche Geist; das von vorn herein davon freie, urlichte Sein aber ist der absolute Geist.

Auf die Anschauung des absoluten Seins als Geist sind

nun die Bestimmungen anzuwenden, die wir als die wesentlichen Bestimmungen desselben, als des unveränderlichen oder reinen Seins erkannt haben.

Die allem Sein als einem wirklichen und lebendigen wesentliche Bewegung aus dem Grund zur Existenz bestimmt sich für das Geisteswesen als die Erhebung desselben aus der Substantialität in die Subjectivität seines Seins. Der Geist als bloßes Vermögen (Potenz, Natur), der substantielle Geist ist noch nicht wirklicher, actueller, subjectiver oder persönlicher, d. h. selbstbewußter und mit Bewußtsein frei sich bestimmender und so erkennender und wollender Geist. Der substantielle Geist ist zwar an sich Geist — und somit wesentlich verschieden von der Natur — aber er ist noch nicht an und für sich seiender, noch nicht subjectiver Geist. Dieß wird der endliche Geist vielmehr erst unter gewissen Voraussetzungen und Bedingungen im Fortgang seiner zeitlichen Naturentwicklung, der eine in mehr, der andere in weniger vollkommener Weise. Der absolute Geist hingegen ist subjectiver Geist aus und durch sich selbst allein, ohne die Voraussetzung eines andern Seins. Wenn er nun auch, wie der endliche, dieß nur durch eine gewisse innere Bewegung ist, ohne welche er als persönlicher Geist gar nicht gedacht werden kann; so ist diese Bewegung aus der Substantialität in die Subjectivität im Absoluten doch eine ganz andere, eine schlechthin immanente oder voraussetzungslose nicht nur, sondern auch eine successionslose oder ewige. Sie ist kein zeitlicher Entwicklungsproceß, in dessen Verlauf er subjectiver Geist allmählig wird, sondern er ist dieß mit einem Male ganz und vollkommen ohne alle Veränderung seines Seins und seines Zustandes.

Dieser absolute und ewige Proceß, durch welchen der absolute Geist so zu sagen zu sich selbst kommt, oder vielmehr, in dem das Beisichselbstsein, das Persönlichsein desselben besteht, läßt sich nun aber in doppelter Weise denken: entweder als verflochten und untrennbar eins mit der absoluten Ursächlichkeit, kraft welcher das Absolute der Grund alles andern Seins ist,

oder als für sich bestehend und gänzlich verschieden von dem letztern. Jenes ist die pantheistische, dieses die theistische Anschauung, wohingegen die dualistische Anschauung im Absoluten gar keine immanente Bewegung annimmt, sondern dasselbe als das reine bewegungs- und bestimmungslose Sein im bloß negativen Sinne begreift und es erst durch den Gegensatz eines andern, von ihm unabhängig vorhandenen Seins in Thätigkeit treten, oder durch die Negation seiner selbst in Bewegung gesetzt werden läßt (das Emanationssystem) [1]. Ist das Absolute, wie der Pantheismus will, causa sui eben nur dadurch und darin, daß es causa mundi ist; so muß es das letztere kraft einer innern Nothwendigkeit, eines Naturdranges sein; der Begriff der freien Weltschöpfung aus Liebe fällt weg und man kann in keiner Weise sagen, daß es ein eigenes Sein, ein Wesen für sich, geschweige daß es persönlicher Geist sei. Es ist eben nur der Grund und die Kraft des anfangs- und endlosen Processes des Seins, einer in sich kreisenden Bewegung, auf deren Höhepunct der endliche Geist erscheint, um sogleich wieder in die allgemeine Substanz zurückzusinken, so daß es nichts bleibend Wirkliches gibt außer dieser Bewegung, außer dem ewigen Entstehen und Vergehen (vgl. ob. S. 599). Ist hingegen das Absolute für sich und causa sui im Unterschiede von seiner Weltursächlichkeit, so ist es das absolute Sein kraft einer immanenten, von sich ausgehenden (nichts als sich selbst voraussetzenden) und in sich bleibenden (nicht übergehenden) Bewegung; so ist es persönlicher Geist kraft der ihm immanenten Bewegung aus der Substantialität des Geistes in die Subjectivität, und als dieser an und für sich seiende, selbstbewußte und selbst sich bestimmende Geist Ursache der Welt, also Schöpfer im eigentlichsten Sinne des Wortes. Die Welt

---

1) Das arianische System ist semidualistisch, sofern es den theistischen Schöpfungsbegriff anerkennt, den Schöpfungsact des Unendlichen aber auf die Hervorbringung des schöpferischen Mittelwesens (den Sohn oder Logos Gottes) beschränkt.

ist nicht kraft einer innern Naturnothwendigkeit des Absoluten, sondern durch den allmächtigen Willen des persönlichen Gottes. Die Welt ist eine *Aeußerung* seines Verstandes und Willens, seiner Weisheit und Liebe, eine *Offenbarung* seines Wesens überhaupt. Von seinem Schaffen der Welt, dieser *persönlichen übergehenden* That Gottes, ist die immanente Thätigkeit des Absoluten, kraft der es ens a se und causa sui, näherhin absolut-persönlicher Geist ist, als *personificirende*, seine Persönlichkeit gleichsam erst constituirende That *immanente* Thätigkeit gerade so verschieden, wie Freisein vom freien Wollen und Thun, wie die freie Thätigkeit von ihrem Grund und Princip.

Das Absolute ist absolut-persönlicher Geist, sofern er persönlich ist ohne alle Voraussetzung und Bedingung schlechthin durch sich selbst allein. Das Persönlichsein (Subjectsein) des endlichen Geistes oder Vernunftwesens beruht auf außer ihm liegenden Bedingungen und besteht wesentlich darin, daß er sich von *andern seines Gleichen* unterscheidet und somit *individuell*, als *Gattungsindividuum* persönlich ist. Göttliche Individuen aber gibt es nicht, weil das absolute Sein kein Gattungsbegriff, weil die Natur oder das Wesen des Absoluten schlechthin individual oder untheilbar ist. Die Persönlichkeit des Absoluten muß daher als ein rein immanentes Verhältniß desselben zu sich selbst, als reine Unterscheidung seiner von sich in der ungetheilten und untheilbaren Einheit desselben absolut identischen Wesens begriffen werden.

Soweit läßt sich durch bloße Vernunft von der theistischen Idee aus in der Erkenntniß des Absoluten vordringen. Nun lehrt der *christliche Glaube* die Einheit Gottes in den drei Personen des Vaters, Sohnes und Geistes, und dieses Geheimniß des christlichen Glaubens läßt sich sofort einigermaßen erkennen und begreifen, wenn wir dasselbe als die Offenbarung der Wahrheit, *wie* der absolute Geist absolut-persönlicher Geist ist, auffassen und im Anschluß an das Obige (die reine Vernunftidee des Absoluten) denkend verfolgen. — Zunächst denken

wir das Absolute, wie gezeigt, als das absolut wirkliche (lebendige) Sein kraft der immanenten Bewegung aus seinem Grund zur Existenz. Sodann denken wir es näherhin als den absolut-subjectiven Geist kraft der immanenten Bewegung aus der Substanzialität in die Subjectivität. Seinem Wesen nach ist der Geist Verstand und Wille. Wenn daher eine immanente Bewegung des absoluten Geistes aus seiner Substanzialität (wie er an sich Verstand und Wille als Natur-Kraft oder Vermögen ist) in die Subjectivität (wie er an und für sich als selbstbewußter und selbst sich bestimmender Geist, als denkender Verstand und freier Wille ist) angenommen wird, so ist dieß eine Doppelbewegung und deren Product eine zweifache Unterscheidung Gottes in der untheilbaren Einheit seines Wesens, ein zweifaches Verhältniß Gottes zu sich selbst. Die theologische Sprache nennt die erste immanente Bewegung die Zeugung, kraft der sich Gott von sich als Vater und Sohn unterscheidet und im Verhältniß zu sich selbst ist; die zweite die Hauchung (spiratio), kraft der sich Gott von sich als Vater — Sohn vom hl. Geiste (spiritus) unterscheidet und im Verhältniß zu sich selbst ist [1]).

Die Philosophen der Gegenwart, welche aus der Schelling-Hegel'schen Schule hervorgegangen sind, oder an sie sich anlehnen, dringen nicht bloß auf die Unterscheidung von Grund und Existenz im Absoluten, sondern sie wollen auch eine Natur in ihm im Unterschiede vom Geist angenommen wissen. Und wie sehr es ihnen damit Ernst ist, geht daraus hervor, daß sie die gewöhnliche, von uns im Vorstehenden durchgeführte Auffassung des Absoluten als des absoluten (reinen) Geistes als einseitig spiritualistischen Theismus erklären und diesem den realistischen Theismus in obigem Sinne entgegensetzen. Sie meinen nämlich, mittelst einer solchen Annahme das Welt-

1) Die nähere Auseinandersetzung und besonders auch die, warum mit Recht gesagt wird, der Vater zeugt den Sohn, der Geist geht aus dem Vater und Sohn hervor s. in der Trinitätslehre.

dasein besser oder vielmehr allein wirklich erklären zu können. Ob dem auch wirklich so ist, lassen wir vorerst ununtersucht, um vor allem dieß zu constatiren, daß hiemit das Absolute auf die Bedeutung einer Hypothese zur Erklärung des Weltdaseins herabgesetzt und diese Erklärung als das höchste und entscheidende Interesse der philosophischen Speculation hingestellt wird. Diesen Standpunct können wir nicht als den ächt philosophischen anerkennen, weil er die Macht der Idee des Geistes verkennt und dieselbe dem erst aus ihr entspringenden Erkenntnißtrieb völlig unterordnet. Wäre es nur die Idee eines Absoluten überhaupt und in jedem möglichen Sinne, wovon die philosophische Speculation ausgeht und deren Inhalt zu bestimmen und zu bewähren sie berufen ist, so wäre gegen jenen Standpunct principiell nichts einzuwenden; denn in diesem Falle würde ihre inhaltliche Bestimmung sich ganz und gar nach deren Tauglichkeit für den höchsten Zweck der Erklärung des Weltdaseins richten müssen. Wir behaupten aber, daß die Philosophie von einem höhern Interesse des Geistes ausgeht und getragen ist, zu dem sich die Erklärung des Weltdaseins als bloßes Mittel zum Zweck verhält. Es ist dieß die dem vernünftig sittlichen Geiste des Menschen conforme Idee des Absoluten, die theistische Gottesidee, in der die philosophische Forschung wurzelt und in deren Bewährung sie allein zur Ruhe kommen kann. Von diesem Standpuncte aus ist es alsdann nicht mehr nur so beliebig, dieß oder jenes im Absoluten zu setzen, eine Natur oder keine Natur, d. i. nur die mit dem Geiste identische Natur in Gott anzunehmen, sondern von ihm aus wird man mit Nothwendigkeit auf die Negation des erstern und die Position des letztern, wie wir gezeigt haben, hingetrieben. Es ist nichts leichter einzusehen und zu zeigen, als daß jener realistische Theismus nichts als ein versteckter Anthropomorphismus ist und so lange bleibt, als der theistische Standpunct wirklich festgehalten, also nicht auf den pantheistischen hinübergegangen und mit Schelling der kosmogonische Proceß in den theogonischen verflochten oder mit Hegel der logische Proceß als ontologischer

begriffen, mit einem Wort solange nicht zu dem Satze fortgeschritten wird: ohne Welt ist Gott nicht Gott. Läßt man aber den Anthropomorphismus fallen und bekennt sich mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit und Klarheit zu dem pantheistischen Standpunct, so wird doch gerade das, worauf man den Hauptaccent legt, eine befriedigende, eine wirkliche Erklärung des Weltdaseins nicht erreicht. Eine solche ist nur vom theistischen Schöpfungsbegriffe aus möglich, was wir an diesem Orte freilich nicht weiter erörtern können. Mit dem sog. realistischen Theismus ist es nichts: entweder Theismus oder Pantheismus voll und ganz; es gibt zwischen diesen beiden Standpuncten kein mittleres.

§. 50.

Fortsetzung. Die besondern Schwierigkeiten des Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes.

So lange man bei dem abstracten Begriffe der Unveränderlichkeit des Absoluten, wie er oben bestimmt wurde, stehen bleibt, indem man dasselbe im Gegensatze zu dem endlichen Sein, welches ein gewordenes und werdendes ist, als das ungewordene und reine Sein bestimmt, hat man es nur mit der allgemeinen Schwierigkeit zu thun, welche in der Verbindung des positiven mit dem negativen Merkmal liegt und darin besteht, daß so lange man an dem positiven Merkmal festhält, der Idee des Absoluten kein Genüge geschieht, wenn man aber darüber hinausgeht, aller positive oder reale Inhalt zu verschwinden scheint. Daß dieß jedoch in der That nicht der Fall, glauben wir zur Genüge gezeigt und damit die allgemeine Schwierigkeit des in Frage stehenden Begriffs gelöst zu haben.

Man kann aber bei jenem allgemeinen Begriffe nicht stehen bleiben. Der Begriff des absoluten Seins kommt dem Begriffe Gottes nicht gleich; er gibt uns mit den unter ihm befaßten Bestimmungen des ewigen, unermeßlichen, unveränderlichen (u. s. w.) Seins nur erst den abstract allgemeinen Inhalt des Gottesbegriffs oder, wenn man will, den formellen Character

dessen was Gott seinem eigenthümlichen Wesen nach ist. Gott ist der absolute (ewige, unveränderliche ꝛc.) Geist, der absolute persönliche Geist (der dreieinige Gott), der alles schafft und regiert: dieß ist der concrete Gottesbegriff.

Dieser Begriff hat seine besondern und besondersten Schwierigkeiten, die wir nun der Reihe nach bezeichnen wollen. Sie sind im Unterschied von der vorhin bezeichneten allgemeinen, die formeller Art ist, als inhaltliche zu bezeichnen und wiederholen sich bei jeder von den einzelnen Bestimmungen der Absolutheit. Am unüberwindlichsten aber scheinen diejenigen zu sein, die sich an die Bestimmung der Unveränderlichkeit knüpfen.

Man könnte zunächst sagen: wo immer Bewegung, Thätigkeit, Leben ist, da ist auch Veränderung. Wir haben aber bereits gezeigt, daß und warum die Bewegung im Unendlichen, kraft der sich dasselbe aus dem Grund seines Seins in die Existenz oder aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit gleichsam erhebt, keine Veränderung seines Zustandes involvirt, nämlich deßhalb, weil sie eine rein immanente, von sich ausgehende und in sich bleibende ist. Der Pantheismus kennt diese immanente Bewegung des Absoluten nicht, weil dasselbe ihm zufolge nur dadurch ist, daß es fortwährend ins Anderssein übergeht, nur als causa *mundi* causa *sui* ist. Daher ist ihm auch der Begriff eines unveränderlichen, reinen, ewigen u. s. w. S e i n s fremd. Unveränderlich, ewig u. s. w. ist nur jene Bewegung.

Weiterhin und aus demselben Grunde ist auch die Erhebung des absoluten Geistes aus der Substanzialität seines Seins in die Subjectivität keine Veränderung desselben. Die „Zeugung" und „Hauchung", diese Bewegungen, kraft deren das Absolute im Verhältniß zu sich selbst, der absolut-persönliche Geist, in drei Personen der eine Gott ist, sind immanente Bewegungen, die das absolute Wesen nicht alteriren, spalten oder theilen, wie das endliche z. B. menschliche Wesen in individuell verschiedenen Personen ein getheiltes und gespaltenes (kein absolut eines) ist, und jede menschliche Person ungeachtet ihrer Wesensgemeinschaft mit allen übrigen (Gattungseinheit) nicht nur eine e i g e n e

für sich, sondern auch eine andere als alle übrigen und nicht schlechthin ὁμοούσιος mit ihnen ist. Die weitere Erörterung dieses Problems fällt der Trinitätslehre zu.

Aber die Menschwerdung des Sohnes Gottes, ist nicht sie eine Veränderung Gottes? Schon im Ausdruck des Satzes ist diesem Vorwurf vorgebeugt. Der christliche Glaube lehrt, präcis gesprochen, nicht die Menschwerdung **Gottes**, sondern einer göttlichen Person; Gott, das Wesen Gottes bleibt dabei unberührt und unverändert. Die pantheistische Auffassung und Umdeutung dieser Lehre, wie wir sie bei Schelling und Hegel finden, wornach das Absolute endlich, Mensch wird, ist am besten geeignet, von der christlichen Lehre den Vorwurf des Anthropomorphismus zu entfernen. Davon wird in der Incarnationslehre des Nähern die Rede sein.

Vielleicht aber ist die Aeußerung oder Offenbarung Gottes, vor allem sein freies Schaffen und sodann sein auf die Veränderungen, insbesondere der moralischen Welt eingehendes Regieren derselben nicht ohne wirkliche Veränderung in dem Zustande, der Gesinnung und Stimmung Gottes zu denken?

Wie das Sein und Wesen, so stellen wir uns auch die Offenbarung Gottes nach Analogie der Offenbarung oder Aeußerung des endlichen Geistes vor; wir müssen uns dieser Analogie bedienen, wenn wir überhaupt einen inhaltlichen, realen Begriff von der Offenbarung Gottes gewinnen wollen. Aber wir bleiben bei solcher Vorstellung, welche nur analogisch wahr ist und für sich genommen einen Anthropomorphismus enthält, nicht stehen, sondern schreiten zu dem speculativen Begriffe fort und gewinnen in diesem Fortschreiten — dieß Wort stricte genommen (vgl. ob. S. 586 f.) — das Wahre. Skizziren wir diesen Gang der Erkenntniß in der vorliegenden Beziehung — denn eine vollständige Ausführung ist nicht dieses Orts. Die Aeußerung des endlichen Geistes ist immer eine Veränderung desselben, seines Zustandes, seiner Gesinnung und Stimmung. Das zwar, daß der endliche Geist aus seinem Ansichsein heraustritt, sich äußert, ist noch keine Veränderung desselben, sondern eben nur

die Affirmation seines Wesens als eines denkenden und Wollenden, seine Selbstbejahung. Nur sofern sie ein Uebergehen aus dem Zustand der Ruhe oder Passivität, aus der ihm gegebenen Potentialität zur eigenen Thätigkeit ist, involvirt sie eine Veränderung des Zustandes. Z. B. das wirkliche Wollen als ein freies ist allerdings eine Erhebung aus dem Zustande der Wahlfreiheit (des Wollen- oder Nichtwollen-Könnens). Aber wo diese Erhebung nur gewissermaßen eine solche ist, wo sie eine rein immanente Bewegung ohne äußern Anstoß in selbsteigener Kraft ist, da kann von einer damit gegebenen Veränderung nicht die Rede sein. Sieht man aber auf das was, und darauf wie gewollt wird, so ist das Wollen ein unveränderliches, wenn nur Eines, wenn immer Dasselbe — nämlich das Vollkommenste — und dieses auf die vollkommenste Weise gewollt wird. In dieser Beziehung gewahren wir einen großen Unterschied in dem Verhalten des endlichen Geistes. Es gibt unruhige, launenhaft veränderliche Geister, die in jedem Moment etwas anderes ergreifen und was sie jetzt thun, im nächsten Augenblick bereuen. „Gott aber ist nicht wie des Menschensohn, daß er bereue.“ Andrerseits gibt es aber auch beharrliche, charactervolle Geister, die nur an einer Aufgabe arbeiten und unverändert (im Guten wie im Bösen) dieselbe Linie einhalten. Auf sie kann man rechnen, von ihnen zum voraus wissen, was sie unter gegebenen Verhältnissen und Umständen wollen und thun, weil ihr Wesen, soweit das im Endlichen überhaupt möglich, unwandelbar festgestellt ist. So entsteht uns der Begriff eines absolut unwandelbaren und vollkommenen freien Wollens und Thuns, welches das göttliche ist. Die weitere Ausführung dieser nach der Verschiedenheit ihrer Beziehungen mannigfachen Frage gehört aber nicht hieher, sondern theils in die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung, theils in die von den positiven, insbesondere moralischen Eigenschaften Gottes.

§. 51.

Die absolute Einfachheit Gottes.

Die Erhabenheit Gottes in seinem Wesen und Wirken über alle und jegliche Zusammensetzung und Gegensätzlichkeit ist seine absolute Einfachheit.

Das endliche Sein ist ein zusammengesetztes, aus reell verschiedenen Elementen bestehendes, erstens insofern, als es ein körperliches, materielles ist. Das körperliche, materielle Sein kennzeichnet nicht bloß dieß, daß es ausgedehnt, räumlich ist, d. h. daß es aus Theilen besteht, die außer und neben einander sind, sondern auch die Ungleichartigkeit seiner Substanz. Diejenigen Dinge, die man nicht weiter theilen oder auflösen kann und daher einfache Substanzen nennt, sind dieß in Wahrheit nicht. Auch die letzten oder ersten Elemente des Körperlichen sind noch ausgedehnt und aus verschiedenen Theilen bestehend, eben weil sie Elemente des Körperlichen sind und mithin am Wesen desselben participiren, wenn gleich ihre Ausdehnung und Zusammensetzung unserm Wahrnehmungsvermögen sich schlechthin entzieht. Das Einfache, d. h. Unausgedehnte und Zusammensetzungslose liegt jenseits des Materiellen, wie das Unbedingte jenseits des Bedingten — selbst für die pantheistische Betrachtung, die das erstere so entschieden als ein anderes Sein im Vergleich mit dem letztern begreift, wie die theistische, wenn sie dasselbe gleich nicht unabhängig von dem letztern vorhanden sich denkt. Einfach im vollen und wahrhaften Sinne des Wortes ist nur der Geist, und wenn wir daher das Absolute im Gegensatze zu dem Endlichen, sofern es materiell, d. h. ausgedehnt und zusammengesetzt ist, als absolut einfache Substanz zu denken haben, so können wir es nur als Geist denken. Dieß ist die metaphysische Bedeutung auch dieser s. g. negativen Eigenschaft Gottes.

Wir begreifen aber das Absolute, das wir im Gegensatze zu dem endlichen Sein als einem körperlichen als Geist denken,

im Unterschiede von demselben endlichen Sein, sofern es nicht körperlich, sondern vielmehr Geist ist, als den absoluten Geist, und indem wir diesen Unterschied feststellen, gelangen wir zu der eigentlichen und concreten Bedeutung der Einfachheit Gottes. Obwohl der Geist im Gegensatz zum Körper eine einfache Substanz, d. h. weder ausgedehnt, noch aus ungleichartigen Theilen zusammengesetzt ist, so besteht der endliche Geist doch aus mehreren und verschiedenen Vermögen oder Kräften, die, wenn sie auch an sich gleichartig sind und sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, doch sich andrerseits auch bedingen und beschränken. Etwas anderes ist der Verstand, etwas anderes der Wille; etwas anderes die Denk-, etwas anderes die Einbildungskraft u. s. w. So erscheint der endliche Geist aus verschiedenen (Geistes-) Eigenschaften zusammengesetzt, die in einem gewissen Gegensatz zu einander und zu seinem Wesen stehen (vgl. ob. S. 601 f.). Der absolute Geist ist auch über diese Zusammensetzung und Gegensätzlichkeit hinaus, und so, d. h. als absolut einfach, ein anderer als der endliche Geist. Die spätere Scholastik nennt dieß die metaphysische Einfachheit Gottes, während diejenige, die er mit dem endlichen Geist im Gegensatze zum Körperlichen gemein hat, d. h. seine Einfachheit als Geist überhaupt als physische Einfachheit bezeichnet wird: Ausdrücke, die freilich auch hier nicht sehr glücklich gewählt sind und davon Zeugniß geben, daß man sich in der Sache nicht hinlänglich klar gewesen ist (vgl. ob. S. 757 f.).

§. 52.

Die absolute Unabhängigkeit, Selbstgenügsamkeit und Seligkeit Gottes.

Die Erhabenheit Gottes in seinem Wesen und Wirken über alles was außer ihm ist und wirkt — das erst durch ihn ist und wirkt — ist seine absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit. Wenn das Absolute als causa sui et omnium bestimmt wird, so ist dieß erst eine Seite seines Begriffs; der

Begriff des absoluten Seins enthält außer und gewissermaßen vor der Bestimmung, daß es das Sein ist, von dem alles abhängig, nothwendig die andere, daß es unabhängig von allem ist. Denn der Grund alles Seins muß doch selbst als seiend gedacht, der Grund des abhängigen, unselbstständigen Seins als das unabhängige, selbstständige Sein bestimmt werden.

Dieser Auffassung tritt der Pantheismus entgegen, indem er den Satz aufstellt: ohne Welt ist Gott nicht Gott. Ihm ist das Absolute nicht für sich, verschieden von dem Endlichen, sondern beide sind ein und dasselbe Sein, nur nach verschiedenen Seiten, als Grund und Folge, als Ursache und Verursachtes, als Eines (Allgemeines) und Vieles (Einzelnes) betrachtet. Ja, ihm zufolge ist überhaupt nichts, weder Unendliches noch Endliches, sondern sie sind nur die Momente oder Pole der Bewegung, des Werdens, das allein ist. Daß der Pantheismus gar keinen Sinn hat für die Begriffe der Bedürfnißlosigkeit, Selbstgenügsamkeit und Seligkeit des absoluten Seins oder Gottes versteht sich somit von selbst, da er ja die Grundlage dieser Begriffe nicht anerkennt, Gott nicht kennt.

Wenn Gott als das absolute Sein unabhängig von allem aus und durch sich selbst ist und wirkt, was er ist und wirkt, so ist er in dieser schlechthinigen Bedingungslosigkeit auch schlechthin bedürfnißlos, schlechthin sich selbst genug. Was immer also der Grund und die Folge seines aus sich Heraustretens, seiner Aeußerung oder Offenbarung sein mag, darin kann ihre Bedeutung nicht liegen, daß er dadurch ein Bedürfniß seines eigenen Seins und Lebens befriedigt oder überhaupt etwas für sich gewinnt. So wenig wir vom theistischen Standpuncte aus sagen können, daß das Absolute erst dadurch selbst ist, daß es anderes außer sich setzt, ebenso wenig dürfen wir behaupten, daß sein Schaffen ihm einen Genuß oder eine Befriedigung bereite, ohne die ihm etwas mangelte. Auch in dieser Beziehung muß das Absolute als verschieden vom Endlichen gedacht werden. Nicht davon zu reden, daß das Absolute nicht Naturursache der Dinge ist, ein Sein also, das mit innerer

Nothwendigkeit wirkt und in dieser seiner Wirkung sich selbst verwirklicht, angenommen vielmehr, daß es, weil es Gott ist, nur mit dem endlichen Geiste zu vergleichen und seine Offenbarungen nach Analogie der Aeußerungen des endlichen Geistes zu denken sind; so fragt sich vor allem: ist ihm das sich Aeußern oder Offenbaren überhaupt ein Bedürfniß? Ist dieß ihm etwa gerade so wesentliches Bedürfniß, wie es dem endlichen Geiste dieß ist, der eben nur dadurch, daß er sich äußert, denkend und wollend bethätigt, sich als Geisteswesen verwirklicht und vollendet, d. h. seine Bestimmung realisirt? Keineswegs! Als der absolute Geist ist Gott in sich selbst vollendet und hat keine außer ihm liegende Bestimmung zu realisiren, da er vielmehr die Bestimmung (das Endziel) alles andern Seins, insbesondere der endlichen Geisteswesen ist, die in ihm, und nur in ihm, indem sie ihn denkend und wollend erfassen und aus ganzem Herzen lieben, ihre volle Befriedigung und Seligkeit finden. Wohl ist dem absoluten Geiste als einem persönlichen die Liebe wesentlich, also der Trieb, aus sich herauszugehen und für andere zu sein, aber sie ist ihm als absolute Liebe wesentlich, die nur gibt und alles gibt, und als freie reine Liebe, die über jedes Naturbedürfniß schlechthin erhaben ist und für sich nichts empfangen will, weil sie nichts zu empfangen braucht. So ist Gott als der absolute Geist nicht nur absolut bedürfnißlos, sondern auch in sich selbst absolut selig durch seine eigene unendliche Vollkommenheit; und er ist dieß als absolut persönlicher Geist in dem absoluten (nichts voraussetzenden) Bewußtsein seiner selbst und in dem absoluten Besitze seiner selbst, in seinem trinitarischen Sein und Leben.

§. 53.

Die s. g. positiven Eigenschaften Gottes.

Wie die Eigenschaften, welche Gott als dem unendlichen Wesen zukommen und die wir die negativen nennen, nicht durch logische Analyse aus dem Begriff des Unendlichen abge-

leitet, sondern nur aposteriorisch, mittelst der erfahrungsmäßigen Erkenntniß der Welt als des endlichen Seins gefunden und bestimmt werden können; ganz ebenso lassen sich auch die s. g. positiven Eigenschaften Gottes, die Eigenschaften des absoluten Geistes nur aus der Analogie des endlichen, uns erfahrungsmäßig bekannten Geistes ableiten und nach derselben inhaltlich bestimmen.

Um nun diese Aufgabe, die uns jetzt obliegt, gesetzmäßig zu lösen, haben wir vor allem unsern Blick auf den endlichen Geist zu richten, um zu sehen, was er ist und wie sein Wesen und seine Eigenschaften erkannt werden.

Seinem substantiellen Wesen nach betrachtet ist der Geist Verstand (im weitesten Sinne des Wortes), d. i. Wahrnehmungs-, Denk- und Erkenntnißvermögen, und Wille oder das Vermögen zu wollen (begehren) und zu wirken (Werke zu schaffen). Verstand und Wille, als bloße Vermögen betrachtet, kennzeichnen aber noch nicht das, was der Geist ist, sofern sie nur besagen, was er sein kann. Was der Geist ist, das gibt er durch sein Denken und Erkennen, durch sein Wollen und Wirken zu verstehen. Um also den Geist seinem wirklichen und concreten Wesen nach zu begreifen, muß man erkennen — nicht was er alles versteht und will — sondern wie er versteht und will, welches die allgemeine, seinem Vermögen entsprechende und für ihn gesetzmäßige Weise seines Denkens und Erkennens, seines Wollens und Wirkens sei. Die eigenschaftliche oder Wesenserkenntniß des Geistes ist ja offenbar etwas ganz anderes, als die Erkenntniß seiner wirklichen Aeußerungen oder Offenbarungen. Es ist also namentlich auch etwas ganz anderes, ob ich mich frage, welche Eigenschaften Gott als dem absoluten Geiste beiwohnen, von welcher Art seine Weisheit und Macht, seine Güte und Liebe u. s. w. sei, oder ob ich wissen will, was er kraft dieser seiner Eigenschaften thut. Es ist mit einem Wort etwas anderes sein Wesen, und etwas anderes seine Werke, was Er selbst und was sein von ihm verschiedenes Product ist, erkennen.

Aber das, was der Geist selbst und an sich ist, kann, wie gesagt, nur aus seinen Aeußerungen erkannt werden. Darauf also, was seine Actionen ihrem Wesen nach sind, muß zunächst das Augenmerk gerichtet werden. Diese Actionen nun sind einerseits die des Verstandes: Wahrnehmen, Denken, Erkennen, andrerseits die des Willens: Wollen und Wirken, und drücken somit sämmtlich ein Verhältniß des Geistes als Subject zu einem Andern als Object aus [1]). Darauf also wird es ankommen, wie dieses Verhältniß auf Seite des endlichen und wie es auf Seite des absoluten Geistes beschaffen ist, wenn erkannt werden soll, worin die Weisheit, das Wissen, die Macht, Güte, Liebe des absoluten Geistes im Unterschied von denselben Eigenschaften des endlichen Geistes bestehe.

Wenn dem endlichen Geiste eine vor und unabhängig von ihm vorhandene Objectivität gegenübersteht, auf die seine Verstandes- und Willenskraft gerichtet sind, und an der sie ein Maaß und eine Schranke, oder auch ein Hülfsmittel finden; so ist das Verhältniß des göttlichen Geistes zur Objectivität ein ganz anderes. Ihm steht nichts gegenüber, weder als Schranke noch als Hülfsmittel, weil außer ihm nichts ist, außer inwiefern es durch ihn ist. Der absolute Geist ist durch sein Denken und Wollen die schöpferische Ursache der Dinge. Dieses

1) Was der Geist für sich als Subject sei, bleibt hier, wo es sich von seinen Eigenschaften handelt, unerörtert. Es wird nur der allgemeine Begriff des Geistes als Subject oder als persönlicher, d. i. selbstbewußter und selbst sich bestimmender oder frei wollender zu Grunde gelegt. Es wird also auch hier nicht erörtert, was das absolute Subject im Unterschiede von dem endlichen Subject, was der absolut-persönliche Geist im Unterschied von dem endlich-persönlichen sei. Im Allgemeinen war von diesem Unterschiede schon oben (S. 794 f.) die Rede, speciell und ausdrücklich wird davon in der Trinitätslehre gehandelt werden, die sich an die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes unmittelbar anschließt, indem sie nachweist, wie der absolute Geist in der absoluten Einheit seiner wesentlichen Eigenschaften absolutes Subject und im Unterschiede von dem endlichen, der individuell-persönlicher und so unbestimmt mehrheitlicher ist, absolut-persönlicher (drei-persönlicher) Geist und so schlechthin Einer, der eine Gott ist.

Verhältniß Gottes zur Welt, diese seine Aeußerung oder Offenbarung ist die nächste und unmittelbarste, aber nicht die einzige Erkenntnißquelle seines Wesens und seiner Eigenschaften als des absoluten Geistes, Verstandes und Willens. Dieses Verhältniß ist nur das nächste, nicht das einzige, in welchem der absolute Geist zur Objectivität steht; daher ist es auch nur Erkenntnißquelle einiger Eigenschaften desselben (und nicht aller), oder genauer, seiner (sämmtlichen positiven) Eigenschaften nur erst nach einer Seite, nach ihren Grundbestimmungen, weil es das Fundamentalverhältniß Gottes zur Welt ist. Zu der Lehre von den positiven Eigenschaften Gottes ist aber nicht bloß nachzuweisen, welche diese Eigenschaften seien, sondern auch — und dieß ist die ungleich schwierigere Aufgabe — ihre Absolutheit oder Unendlichkeit zu erkennen. Was nun diesen Punct betrifft, so ist leicht einzusehen, daß in Ansehung derjenigen Eigenschaften Gottes, oder der Bestimmungen seiner Eigenschaften, die für unsere Erkenntniß aus dem schöpferischen Verhältniß zur Welt entspringen, keine besondere Schwierigkeiten sich entgegenstemmen, wenn es sich darum handelt, sie als absolute zu begreifen. Ihre Absolutheit ist sozusagen unmittelbar evident. Die göttliche Weisheit, diese Eigenschaft des göttlichen Verstandes, kraft welcher Gott die Welt als ein wohlgeordnetes Universum, als ein zweckmäßig eingerichtetes Ganze ins Dasein gerufen (durch sein Wort geschaffen) hat, erscheint als absolut, theils weil sie Quelle des unendlich mannigfaltigen und reichen und dabei doch unendlich einfachen und zweckmäßigen Weltplanes, theils weil sie dieß in schlechthin ursprünglicher Weise, ohne Vor- und Musterbild ist. Ebenso die göttliche Macht (diese Eigenschaft des göttlichen Willens), sofern sie Allmacht und schöpferische Macht oder Kraft ist. Deßgleichen die weitern Eigenschaften des göttlichen Willens, die Güte und Liebe: die erstere insofern, als das Product des göttlichen Willens, das Gute und Vollkommene (und nur dieses), das Beste und Vollkommenste ist, was außer Gott, was das Endliche sein kann; die andere insofern, als der Beweggrund des weltschöpferischen Willens

Gottes nicht in einem Bedürfnisse seiner selbst, seiner eigenen Natur gelegen, sondern darüber schlechthin erhaben, ein absolut unselbstsüchtiger und uneigennütziger ist. Nicht so einfach gestaltet sich die Sache in Ansehung derjenigen Eigenschaften des göttlichen Verstandes und Willens (oder der Bestimmungen der eben genannten Eigenschaften), deren Erkenntniß dem secundären Verhältnisse des absoluten Geistes zur Objectivität entspringt. Das ist zwar leicht einzusehen, weil es unmittelbar aus dem Begriffe Gottes folgt, daß der absolute Verstand und Wille, eben weil er dieß ist, durchweg in einem absoluten Verhältniß zur Objectivität stehend gedacht werden muß. Der Schöpfer aller Dinge, durch den alles schlechthin ist und ohne den nichts ist, ist auch derjenige, durch den alles schlechthin besteht, und derjenige, der alles schlechthin regiert. Das Dasein der Dinge und die (relative) Selbstständigkeit, die sie als daseiend und wirklich existirend besitzen, kann dem absoluten Geiste nicht imponiren, ihn nicht aus seiner Absolutheit, Unbedingtheit, Unbeschränktheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit herausdrängen, darin stören oder limitiren. Aber die Erkenntniß der Absolutheit dieses seines Verhältnisses zur Welt ist unendlich schwierig, weil andrerseits auch die Selbstständigkeit des Seins außer Gott gewahrt werden muß.

Das nächste Verhältniß nach der Schöpfung — wenn man so sagen will — wird durch den Begriff der göttlichen Welterhaltung bestimmt. Sofern nun dieses Verhältniß unter dem Gesichtspunct der creatio continua aufgefaßt werden kann, so ist dasselbe nicht als eine eigene Quelle der Erkenntniß göttlicher Eigenschaften zu betrachten, sondern unter das vorhin genannte Grundverhältniß zu subsumiren.

Durch den freien Act der göttlichen Schöpfung und Erhaltung ist eine Objectivität außer Gott und in eigener (relativer) Selbstständigkeit ihm gegenüber gesetzt, zu der er aber, wie kaum bemerkt, durchaus in absolutem Verhältnisse stehend gedacht werden muß. Dieß Verhältniß wird in dem Begriff der göttlichen Weltregierung zusammengefaßt. Dasselbe ist nicht

weniger, als die schöpferische und erhaltende Aeußerung oder Offenbarung Gottes eine Erkenntnißquelle göttlicher Eigenschaften, beziehungsweise ihrer nähern und abschließenden Bestimmung. Aus ihm ergeben sich die Eigenschaften des göttlichen Verstandes, die wir in dem Begriffe des göttlichen objectiven Wissens (scientia im Unterschied von der sapientia dei) zusammenfassen, und des göttlichen Willens, seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gnade, Barmherzigkeit u. s. w.

Ohne der Erörterung dieser Eigenschaftsbegriffe im Einzelnen vorgreifen zu wollen, dürfen wir doch nicht unterlassen, den fundamentalen Gesichtspunct zum voraus festzustellen, von dem aus die Lösung der Einzelprobleme bewerkstelligt werden muß. Wenn Gottes Verstand und Wille in allen ihren wesentlichen Eigenschaften absolut und durch nichts außer ihm bedingt oder beschränkt sind; so müssen wir sein weltregierendes Wissen als unfehlbares Vorherwissen und sein weltregierendes Wollen als absolutes Vorherbestimmen denken, jedoch unbeschadet dort der Contingenz des endlichen Geschehens und insbesondere der Freiheit der menschlichen Handlungen, hier der sittlichen Selbstbestimmung des endlichen Geistes; denn nur so erkennen wir die Wahrheit, sofern ja beides und nicht das eine mit Ausschluß des andern wahr ist.

Zur Lösung dieser und aller daran sich anschließenden Schwierigkeiten gibt es nur einen zum Ziele führenden Weg, der darin besteht, daß wir die göttlichen Eigenschaften in ihrem Zusammenhang mit einander und in ihrer Beziehung auf einander betrachten.

Darüber und über den Grund und die Tragweite dieses Verfahrens muß man sich vor allem klar werden.

Indem wir der sinnlich anschaulichen Vorstellung der göttlichen Offenbarungen oder Aeußerungen nachgehen und sie so unter dem Gesichtspunct der zeitlichen Aufeinanderfolge betrachten, so gilt uns die göttliche Weltschöpfung als die anfängliche, die Erhaltung und Regierung der Welt als die nachgefolgten Offenbarungen Gottes. Unter demselben Gesichtspunct der zeitlichen

Succession erscheinen uns sofort auch die einzelnen Acte derselben, insbesondere der göttlichen Weltregierung. Weil aber in Gott alles ewig ist, und er nicht wie ein endliches Wesen jetzt dieses und hernach etwas anderes erkennt und will, wir unsrerseits aber sein Wesen und Wirken doch nur nach Analogie unseres eigenen Wesens und Wirkens denken können; so werden wir jene Vorstellung nicht gänzlich beseitigen können, ohne dualistisch in das Inhaltslose und Leere mit unserm Begriff von Gott zu gerathen, oder pantheistisch den Begriff des persönlichen Gottes zu zerstören. Wir werden zwar die zeitliche Succession in den Aeußerungen des göttlichen Verstandes und Willens oder das Verhältniß von Vorher und Nachher negiren, ein Verhältniß des Grundes und des darauf Begründeten, also eine sachliche Ordnung und Aufeinanderfolge in denselben, ein Bedingtsein der einen Action durch eine andere festhalten müssen. Sind nun die göttlichen Offenbarungen (Weltschöpfung und Weltregierung) die Erkenntnißquellen unserer (positiven) Eigenschaftsbegriffe von Gott, so stellen sich uns nothwendig diejenigen Eigenschaften, welche Gott als Weltregenten zukommen, als geordnete und gewissermaßen bedingte dar, weil sie nur unter der Voraussetzung oder Bedingung jener Eigenschaften wirklich sind, die Gott als Welt-Schöpfer und Erhalter zukommen. Weil sie aber doch Eigenschaften Gottes, des absoluten Verstandes und Willens sind, so sind sie so gut und so gewiß wahrhaft absolut, als die ihnen vorausgehenden oder zu Grunde liegenden, nur daß wir ihre Absolutheit von der der letztern verschieden denken müssen, und nur als eine gewissermaßen mittelbare erkennen können. Deßhalb haben wir z. B. die Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Decrets (Willensbeschlusses), also die göttliche Determination des endlichen Willens, ungeachtet sie eine absolute ist, doch nicht im Sinne der schöpferischen Kraft und Wirksamkeit Gottes, kraft der er aus nichts schafft was er will, zu denken; wir haben den göttlichen Willen zwar wohl als höchstes, aber nicht in dem Sinne absolutes Dominium über den menschlichen zu erkennen, daß Gott mit diesem ver-

fährt und über ihn verfügt, wie wenn er nicht oder nichts wäre. Die Macht, mit der Gott den ihm unterworfenen menschlichen Willen regiert, ist nicht als Allmacht zu denken; denn sie hat, weil sie die letztern voraussetzt und auf dieselbe gleichsam baut, an ihr, also an der Macht, kraft deren Gott dem Menschen einen Willen schafft und dessen Willen erhält, gleichsam eine Schranke. Der weltregierende Wille Gottes ist vielmehr als eine solche Vorsehung und Leitung der vernünftigen Geschöpfe zu denken, welche das Wesen ihres Willens als eines freien, und überhaupt ihr Wesen als Personen respicirt. Der weltregierende Wille ist deßungeachtet absolut bestimmender und alles was er will schlechthin durchsetzender Wille, der auch das härteste Herz erweichen kann; denn er ist der Wille Gottes. Wenn wir ihn nämlich auf den weltschöpferischen zurückbeziehen, so trennen wir ihn ja nicht von diesem, sondern verbinden ihn mit demselben. Und wenn wir ihn auch durch diesen bedingt, weil auf ihn gebaut denken, so erkennen wir ihn damit nicht als beschränkt, sondern nur in seinem Unterschiede von dem letztern bestimmt. Der weltschöpferische Wille beschränkt den weltregierenden so wenig, daß er diesem vielmehr gleichsam erst die Kraft und die Macht, dieß zu sein [1]), mittheilt; nur der Modus der Wirksamkeit des letztern ist so bestimmt, wie es die Einheit beider in demselben Subject und das Verhältniß des nachfolgenden zu dem vorhergehenden oder grundlegenden erfordert [2]). Die Beschränkung findet sich lediglich auf Seite unserer Erkenntnißweise, welche eine beschränkte, ihrem Gegenstand nicht absolut angemessene ist, sofern wir nämlich den einen und selben, ungetheilten und untheilbaren, weil absoluten Willen theilen, unterscheiden (als weltschöpferischen und weltregierenden)

---

1) Dieser Gedanke schwebte den Thomisten vor, wenn sie eine determinatio physica lehrten.

2) Dieß wollten die Gegner der Thomisten zur Anerkennung bringen. Beide Theile haben eine Wahrheit vertheidigt, aber jeder in einseitiger, mangelhafter Weise.

und ihn sonach zwar ganz, aber nur nach und nach ganz, nur theil- oder stückweise (ἐκ μέρους 1 Cor. 13, 12) erkennen [1]).

In ähnlicher Weise unterscheiden wir auch im Hinblick auf den Gegensatz von gut und bös ein zwiefaches Verhalten des göttlichen Willens, indem wir das Böse von Gott zugelassen, das Gute aber positiv gewollt und bewirkt denken, eine Unterscheidung, welche die strengen Prädestinatianer wie Calvin verwerfen und als unnütze Verwicklung der einfachen Wahrheit (daß Gott alles direct und positiv bewirke) ausmerzen, die aber in der That schlechthin nothwendig ist und auf deren Grund allein der wahre Begriff der göttlichen Prädestination aufgebaut werden kann. Die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung fließt aus derselben Quelle, wie die der soeben besprochenen und überhaupt aller Unterscheidungen göttlicher Eigenschaften und Wirksamkeiten: aus der Endlichkeit unserer Gotteserkenntniß. Vermöchten wir das Wesen und Wirken Gottes unmittelbar (statt im Reflex des endlichen Seins und Wirkens (δι' ἐσόπτρου 1 Cor. 13, 12) zu erfassen und mit einem Blicke zu überschauen, so würde unsere Erkenntniß Gottes, seines Wesens und Wirkens eine absolut einfache, es würde das mit seinem (absolut einfachen) Wesen identische Wissen desselben sein. Weil wir aber Gott nur aus seinen Offenbarungen, nur nach Analogie des Endlichen erkennen, so erkennen wir sein Wesen und Wirken nur unter Zugrundlegung von Unterscheidungen und am Leitfaden derselben, also (wie gesagt) nur stückweise und nach und nach ganz was es ist, aber niemals so wie es an sich ist; d. h. unsere Gottes-Erkenntniß Gottes ist zwar wahr, aber die Erkenntnißweise eine unangemessene, unvollkommene (vgl. §. 26).

---

1) Würden die Untersuchungen des formalen Wesens der Gotteserkenntniß nicht heutzutage so sehr vernachläßigt sein, so hätte der von Julius Müller in seinem bedeutenden Werke: „Die Lehre von der Sünde" ausgesprochene Gedanke, daß Gott an sich ein Vorherwissen zukomme, daß er sich aber nach dieser Seite seines Wesens zu Gunsten der freien Creatur selbstbeschränke, niemals aufkommen, geschweige so

Unstatthaft erscheint aus demselben Grunde auch der Angriff (wie er in der schärfsten Weise wieder von Calvin ausgeht) auf die Unterscheidung eines göttlichen Vorher*wissens* und Vorher*bestimmens* (jenes als bloß intuitiv, dieses aber als causativ gefaßt). Calvin verwirft die *doppelte* Prädestination, die Unterscheidung einer unmittelbaren (absoluten) Vorherbestimmung zum Guten und zum ewigen Leben und einer bloß mittelbaren (bedingten), auf das Vorherwissen (des unabhängig von göttlicher Ursächlichkeit gewollten Bösen) sich stützenden Vorausbestimmung des ewigen Verderbens zur Strafe des Bösen; er läßt die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes einerseits völlig in Eins zusammenfließen, andererseits trennt er sie von einander, als ob Gott für die Einen die gerechtigkeitslose Gnade, für die Andern die nachsichtslose Gerechtigkeit wäre. Ist das letztere ein grober Anthropomorphismus, so ist das erstere ein Exanthropomorphismus, d. h. eine gänzliche Verkennung der Endlichkeit unserer Erkenntnißweise Gottes und der göttlichen Dinge. Wenn freilich der Offenbarungs- und Inspirationsbegriff richtig wäre, wie er neuerdings von einem katholischen Schriftsteller aufgestellt und als dogmatisch feststehend in exclusivster Weise behauptet wird — dann könnte Calvin sich allenfalls darauf berufen und sagen, daß er vom Standpunct der „übernatürlichen Logik, Ontologie und Metaphysik" solches behaupte. Diesem Begriff zufolge wäre nämlich der menschliche Geist durch die göttliche Offenbarung nicht bloß mit Wahrheiten bereichert worden, die sein eigenes natürliches Vermögen übersteigen; er wäre dadurch nicht bloß auf eine höhere Stufe der Erkenntniß der Wahrheit gehoben, es wäre ihm nicht bloß eine weitere Aussicht und tiefere Einsicht in das Wesen Gottes und der göttlichen Dinge eröffnet — nein! es wäre auch seine Erkenntniß*weise*, nament-

---

vielseitige Anerkennung finden können. Dieser Gedanke beruht auf einem offenbaren Mißverständniß des *geordneten* Verhältnisses der göttlichen Eigenschaften, welches keine Selbstbeschränkung Gottes, sondern die Beschränktheit unserer Erkenntnißweise seines absoluten Wesens bedeutet.

lich selbst seine Schlußweise eine andere, höhere, vollkommenere geworden; die absolute Wahrheit hätte er auch als absolute Erkenntnißweise der Wahrheit erlangt.

An diesen allgemeinen Betrachtungen mag es zur Einleitung auf unsere Abhandlung der positiven Eigenschaften Gottes im Einzelnen vorläufig genügen.

I. Die Eigenschaften des absoluten Verstandes.

§. 54.

Die göttliche Weisheit.

Wenn Gott wesentlich Geist ist, das Wesen des Geistes aber in Verstand und Wille besteht, so haben wir ihn zunächst als den absoluten Verstand zu betrachten.

Das Wort „Verstand" ist hier in seinem allgemeinsten und weitesten Sinne genommen, in welchem es alles dasjenige in sich faßt, was den Geist nach seiner theoretischen Seite, als Intelligenz, kennzeichnet.

Im engern Sinne ist der Verstand das Vermögen des Denkens, und dieß Vermögen hat im leiblichen (menschlichen) Geiste zu seiner Voraussetzung einerseits das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung, andrerseits das der Vernunftwahrnehmung (vgl. Röm. 1, 20. u. ob. §. 30).

Von einem sinnlichen Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen kann bei dem absoluten Geiste überhaupt nicht die Rede sein; und wenn die hl. Schrift des A. T. Gott gleichwohl Augen, Ohren u. s. w. zuschreibt, ihn sehen, hören, riechen, Behagen und Unbehagen empfinden läßt, so sind das sinnlich anschauliche Ausdrucksweisen, die nicht buchstäblich gemeint, sondern im Sinne der Idee des reinen Geistes und seiner Thätigkeit zu verstehen sind (vgl. §. 40). Sagt z. B. die Schrift: Das Auge Gottes ist überall, es sieht überall hin, sieht alles; so kann dieß göttliche Auge schon deßhalb nicht als

sinnliches Auge gemeint sein, weil es als solches nicht überall sein und nicht alles sehen könnte. Somit ist das Geistes-Auge Gottes, Gott als Geist gemeint, und von ihm wird gesagt, daß er alles weiß.

Andererseits hat der Verstand, wie so eben gesagt, als reines Denkvermögen die Vernunftwahrnehmung, die Anschauungen des Uebersinnlichen, Vollkommenen, Idealen zur Voraussetzung. Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, vor allem der Gottesidee. Die Ideen sind dem endlichen Geiste eingeprägt (angeboren), denn sie sind der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm. In ihrem Lichte erkennt er das Absolute mittelst des Endlichen, oder wie der Apostel (Röm. 1, 20) sagt: das Unsichtbare Gottes wird in seinen (sichtbaren) Werken geistig geschaut. Vernunft in solchem Sinne kann aber dem absoluten Geiste nicht eigen sein. Denn es ist nichts über Gott, kein Sein, keine Vollkommenheit; daher können seinem Geiste auch die Ideen desselben nicht eingeprägt sein und können solche Ideen seinem Denken nicht vorleuchten, sondern sein Denken ist die schöpferische Quelle seiner Ideen, wie wir sogleich zeigen werden.

Streng genommen hat das absolute Subject nur sich selbst, sein eigenes Sein zum Gegenstand (Object), weil ihm kein Sein mit gleicher Selbstständigkeit gegenübersteht, vielmehr alles Sein außer ihm erst durch ihn, durch sein Denken und Wollen ist.

Fassen wir nun das göttliche Denken und Wollen als Grund der Dinge näher ins Auge, so müssen wir in ihnen so gewiß eine verschiedene Ursächlichkeit des Daseins erkennen, als wir sie überhaupt zu unterscheiden berechtigt sind. Zwar liegen Verstand und Wille, Denken und Wollen in Gott nicht so auseinander, wie im endlichen Geiste, oder wenn man will, überhaupt nicht aus-einander; aber ihre Unterscheidung ist gleichwohl nothwendig, wenn wir überhaupt von Gott als Geist reden und ihm bestimmte Eigenschaften zuschreiben sollen; und sie ist auch wahr, sofern wir sie nur der Idee Gottes gemäß vollziehen. Demnach ist dieß die Frage: wie ist der göttliche

Verstand im Unterschied vom Willen Grund der Dinge, und welches ist die diesem Verhältniß entsprechende Eigenschaft Gottes? Gedanke, Plan, Idee ist Sache des Verstandes, das Werk selbst, die Realisirung der Idee, die Ausführung des Planes eignet dem Willen. Wenn wir also Gott als Geist den Grund aller Dinge nennen, so schreiben wir seinem Verstande die Eigenschaft zu, die Ideen der Dinge aus sich zu entwerfen, die er durch seinen Willen und seine Macht sofort realisirt [1]). Charakterisirt es den Geist als einsichtig oder klug, daß er überhaupt zuvor bedenkt, was er will, daß sein Wollen

1) Augustin. de div. quaest. qu. 46. n. 2: Quis autem religiosus et vera religione imbutus negare audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, i. e. quaecunque in suo genere propria quadam naturâ continentur, ut sint, deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere, deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse? Non enim extra se quidquam positum intuebatur (deus), ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse (atque has rerum rationes principales appellat *ideas* Plato): non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est. Sed anima rationabilis inter eas res, quae sunt a deo conditae, omnia superat, et deo proxima est, quando pura est, eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quadam et illustrata cernit — non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, i. e. per intelligentiam suam (Vernunft) istas rationes (ideas), quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est. (Ist heute mehr als je wahr.)

und Thun ein durchdachtes oder überlegtes ist; so wird ihm diese Eigenschaft um so mehr, in um so vollern und wahrern Sinne zukommen, je vollständiger und vollendeter sein Gedanke ist, bevor er zu dessen Ausführung schreitet, also daß er schon beim ersten Schritt zum Werke auch den letzten vor Augen hat, mithin das Ganze und seinen Endzweck sich zum voraus vollständig vergegenwärtigt. Indessen nennen wir einen irdischen Baumeister z. B. um solcher Eigenschaften seines Verstandes willen doch noch immer nicht weise: wohl aber legen wir dieses Prädicat einem Manne bei, dessen Geist wie den Grund der Dinge so den Endzweck des eigenen und alles andern Daseins erforscht und diese Einsicht zum Leitstern seiner Handlungen nimmt [1]). In ähnlichem Sinne nennen wir auch Gott weise. Nicht die Größe des Weltalls und die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge in ihm, auch nicht ihre Ordnung, Harmonie und zweckmäßige Einrichtung überhaupt, sondern ihre Gründung und Einrichtung für einen höchsten geistig sittlichen Endzweck und ihre darnach bemessene Leitung und Regierung, sie sind es, um deren willen wir dem prämeditirenden göttlichen Verstande die Eigenschaft der absoluten Weisheit zuschreiben.

Den Gedanken, daß Gott nach der seinem Verstande einwohnenden Idee, daß er denkend alles ins Dasein gerufen, planmäßig eingerichtet und geordnet habe und zweckmäßig leite oder regiere, sprechen die hl. Schriften überall aus und nennen diese Eigenschaft seines Verstandes seine Weisheit. „Jehova gründete durch Weisheit die Erde, richtete den Himmel auf durch Einsicht, durch seine Kenntniß brachen die Tiefen hervor und die Wolken träufelten Thau" (Sprw. 3, 19. 20). Dieses so zu sagen vorgängige Denken oder Ueberlegen Gottes, seine Weisheit, wird nicht nur von seinem Wollen und Wirken (seiner Macht) auf das bestimmteste unterschieden und als seine „Gehülfin bei Gründung der Welt und ihrer Regierung" hingestellt, sondern auch als eine eigene göttliche Hypostase

---

1) Vgl. Thom. summ. 2. 2. qu. 9. art. 2.

gedacht [1]). Die göttliche Weisheit spricht in eigener Person also von sich: „Jehova besaß (bereitete) mich im (als) Anfang seiner Wege (seines schöpferischen Handelns), vor seinen Werken, von Anbeginn. Ich war schon, als noch keine Wassertiefen, keine Berge, als Land und Steppen und das Haupt des Staubes (der Mensch) noch nicht waren. Als er den Himmel bereitete, war ich dabei, als er den Bogen befestigte über der Tiefe ... da war ich als Pflegkind (Liebling) ihm zur Seite u. s. w." (Sprw. 8, 22 ff.). „Die Weisheit ist bei Gott, sie kennt seine Werke; denn sie war zugegen als er sie schuf" (Weish. 9, 9). „Sie ist Beisitzerin seines Thrones (Mitregentin), mächtig reicht sie von einem Ende der Welt zum andern und ordnet alles" (8, 1). „Sie lebt im Umgange mit Gott, ist eingeweiht in die göttlichen Geheimnisse und Rathgeberin bei seinen Werken" (8, 3. 4). Von der Weisheit sagt Hiob 8, 23 ff.: „Gott kennt den Weg zu ihr, und Er weiß ihren Wohnsitz, denn er schaut bis ans Ende der Erde, was unterm ganzen Himmel ist, sieht er. Als er dem Winde Gewicht gab und die Gewässer abwog mit dem Maaß; als er dem Regen Gesetz gab und eine Bahn dem Wetterstrahl: da sah er sie und offenbarte sie, bestellte sie und erforschte sie." Vgl. Hiob 38.

Die göttliche Weisheit ist, weil sie die Weisheit Gottes ist, unendlich, absolut. Diese ihre Unendlichkeit scheint aber nicht anerkannt zu sein, wenn wir sie auf das Wirkliche, die Welt als Inbegriff aller Wirklichkeit außer Gott beziehen und den Gedanken Gottes auf die Idee dieser Welt, ihre Gründung, Einrichtung und Leitung beschränken. Es ist dieß jedoch nur scheinbar eine Beschränkung seines Denkens, eine Begränzung seiner Weisheit. Oder kann man sagen, daß Gott, weil er Schöpfer und Regent dieser Welt, einer Welt also und nicht unendlich vieler ist, eben darum nicht der unendliche Geist sei? Dann allerdings, wenn die Welt, deren Schöpfer und Regent er ist, von den vielen möglichen nicht die beste oder vollkommenste

1) S. die Trinitätslehre.

wäre: dann würde die Projectirung ihrer Gründung, Einrichtung und Leitung nicht das Werk des unendlichen Verstandes sein. Ist sie aber unter allen möglichen Welten die vollkommenste, so ist der Weltgedanke das Product einer unendlichen Weisheit, wie die Weltverwirklichung das Product einer unendlichen Macht. Leibnitz [1]) läßt Gott alle möglichen Welten denken und eine davon, die beste unter ihnen zur Ausführung bringen, um durch jenes die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes, durch dieses die Freiheit und absolute Güte des göttlichen Willens begreiflich zu machen. In der That ist es die Eigenschaft des dem Willen vorleuchtenden Denkens, alle Möglichkeiten durchzudenken und zu erschöpfen, welche im Umkreise des Willens, seiner Macht und Güte liegen. Aber je vollkommener der Verstand ist, desto weniger wird er im Hin- und Herdenken hängen bleiben, desto schneller wird er zu einem festen Gedanken kommen. Das unendliche Denken Gottes (das Durchdenken aller Möglichkeiten), ist also auch ein unendlich resolutes Denken. Das ist seine Absolutheit in formeller Beziehung; der Gedanke des Vollkommensten, der besten Welt unter allen möglichen, charakterisirt es als absolutes Denken im materialen Sinne: und so ist sein Verstand die absolute Weisheit [2]). Die Unendlichkeit des die Ideen der Dinge producirenden göttlichen Verstandes (der gött-

1) S. ob. S. 675.

2) Den Begriff der abstracten Unendlichkeit des göttlichen Denkens als Denken des Möglichen und alles Möglichen werden wir im folgenden §. näher ins Auge fassen, wenn wir das göttliche Denken im Unterschiede vom Wissen zu bestimmen haben. Inzwischen bemerken wir, daß die scholastischen Theologen insgemein nicht zwischen Denken und Wissen (intelligentia und scientia), sondern zwischen Wissen und Wissen, Wissen des Möglichen (scientia simplicis intelligentiae) und Wissen des Wirklichen (scientia visionis) unterscheiden. So geschieht es, daß sie den Begriff der göttlichen Weisheit in seiner concreten Eigenthümlichkeit gar nicht hervorheben (vgl. Petav. I. lib. IV. c. 1). Dieß geschieht auch von denjenigen nicht, welche alles göttliche Wissen in dem Ausdruck sapientia zusammenfassen, wie z. B. Lessius in seiner kürzlich von P. Roh neu edirten Schrift: de perfectionibus moribusque divinis p. 64 seqq.

lichen Weisheit) leuchtet aber auch aus der Betrachtung der göttlichen Ideen selbst ein. Denn diese Ideen sind wahrhaft unendlich, insofern sie durch keine Wirklichkeit völlig erschöpft werden. Die göttliche Idee des Menschen z. B. ist ein Ideal, das weder ein Einzelner, noch alle, so viel ihrer im Laufe der Zeit ins Dasein treten, wirklich erreichen; nur Gottes eigener Sohn hat es vollkommen realisirt, den er deßhalb seinen geliebten Sohn nennt, in dem er sich gefallen habe (Matth. 3, 17). Vgl. übrigens oben S. 809.

§. 55.

Fortsetzung. Das göttliche Denken im Unterschiede von dem Wissen; nähere Bestimmung der Weisheit Gottes.

Haben wir den Begriff der göttlichen Weisheit mittelst der Unterscheidung von Denken und Wollen (als der beiden Factoren der göttlichen Weltursächlichkeit) gefunden, so läßt sich dieser Begriff durch die Unterscheidung des Denkens vom Wissen noch tiefer begründen und schärfer bestimmen. Zugleich vermittelt diese Unterscheidung den Uebergang auf die der göttlichen Weisheit zur Seite tretende Eigenschaft der Allwissenheit.

Der Geist, der Subject ist, ist denkender und wissender Geist. Als wissender oder erkennender wird er eines Seins außer ihm, das für ihn Object ist, inne, ist sich eines solchen bewußt, wohingegen er als denkender Geist nicht mit einem Sein außer ihm, sondern nur mit sich selbst beschäftigt ist. Es gibt aber ein rein subjectives Denken, das Imaginiren, und ein objectives, welches zu seinem Inhalte zwar nicht das Wirkliche, sondern das Mögliche, nicht das Sein, sondern das Seinkönnen hat und sich eben dadurch von dem Wissen oder Erkennen unterscheidet. Das Wissen richtet sich nach dem Sein und hat an ihm Maaß und Schranke, sofern dieses dem Geiste gegenüber für sich (unabhängig von ihm) besteht, und das Wissen ja eben das Erfassen des Seins, das Innewerden des Objectiven ist. Ist nun auch dem Denken diese Schranke fremd,

so ist es darum doch nicht schrankenlos. Denn wiewohl der Geist, was der gemeine Ausdruck sagt, „alles Mögliche" denken kann, also auch das Imaginäre und Unsinnige, so ist doch ein solches ausschweifende und willkührliche, maaß- und schrankenlose Denken, ein Denken, das sich von aller Beziehung auf das Wirkliche (oder Zuverwirklichende) losschält, das den Kreis des in Wahrheit Seinkönnenden (möglicherweise Zuverwirklichenden) durchbricht, vielmehr ein sich Verlieren und Negiren als sich Behaupten und Bejahen des Geistes, und somit das Kennzeichen seiner Endlichkeit, Beschränktheit und Unvollkommenheit.

Damit haben wir eine Klippe bezeichnet, an der so manche Beschreibungen der s. g. [1]) scientia simplicis intelligentiae unbedachter Weise scheitern. Denn offenbar ist es der Idee Gottes als des absoluten, schlechthin positiven Geistes unangemessen, seinem Denken auch jene, die Negativität des Geistes bekundende Richtung zu öffnen, und überhaupt unzuläßig, formelle Schrankenlosigkeit zum Merkmal des Unendlichen zu machen. Scholastiker der lutherischen Theologie waren es, welche behaupteten, Gott könne auch das Unmögliche denken [2]). Auffallender aber ist, daß ein so geistreicher Dogmatiker, wie Twesten [3]), solche Behauptung noch zu retten sucht. Freilich erscheint es anstößig, ja geradezu unzuläßig, Gott eine Erkenntniß (d. h. Intelligenz) abzusprechen, die wir besitzen und zu besitzen für eine Vollkommenheit halten. Aber das ist gerade die Frage, ob das Denken des Unmöglichen eine Vollkommenheit des Geistes, ob es nicht vielmehr seine Unvollkommenheit sei. Wir — sagt Twesten — werden den, der mit klarem Blicke auch das Unthunliche überschaut, für einsichtiger halten, als wer gleichsam instinktmäßig nur das Eine sieht, was allerdings vielleicht auch

---

1) Denn eigentlich ist es gar keine scientia, sondern vielmehr intelligentia.

2) Quenstedt I. p. 289: Deus cuncta possibilia, quae scilicet fieri et esse possunt, licet nunquam fiant aut futura sint, imo et ea, quae *impossibilia* sunt, cognoscit.

3) Vorlesungen über die Dogmatik. II. S. 53.

jener für das einzig Thunliche erkennen mag. Aber das ist in der That eine bloß scheinbare Rechtfertigung des Gott zugeschriebenen Denkens des Unmöglichen. Wer instinctmäßig das in seiner Situation Thunliche erblickt, erkennt ohne Ueberlegung, unbedacht, ohne zu denken: und das ist eine Unvollkommenheit, auch wenn es das Thunlichste oder Beste sein sollte, was er erkennt. Im Unterschiede davon ist das überlegte, vorbedachte Erkennen nicht ein Erkennen des Unmöglichen oder Unthunlichen, sondern vielmehr gerade des Thunlichen, d. h. der verschiedenen Möglichkeiten einer bestimmten Situation des Subjects. Vor solchen Verirrungen, wie jene Vorstellung eine ist, würde man sich ein für allemal schützen, wenn man nur bedenken wollte, daß die Unendlichkeit, die wir allen göttlichen Eigenschaften, weil sie Eigenschaften Gottes sind, beilegen müssen, kein bloß formaler Begriff ist. Die Unendlichkeit Gottes bedeutet die absolute Vollkommenheit (Positivität) seines Seins, die gleichbedeutend ist mit seiner absoluten Geistigkeit (ob. S. 793). Alle positiven Eigenschaften Gottes sind, wenn man so sagen will, wiewohl der Ausdruck offenbar schielend ist, durch ihre eigene Unendlichkeit begränzt, so daß man von allem dem, was zu denken — um bei der vorliegenden Eigenschaft stehen zu bleiben — vielmehr eine Unvollkommenheit als eine Vollkommenheit ist, sagen muß, daß es nicht im göttlichen Denken begriffen sei, wie das Widersprechende und Unmögliche [1]).

Worauf beruht denn überhaupt die Unterscheidung und Eintheilung des göttlichen Wissens in die scientia simplicis intelligentiae und visionis? Das Wissen ist das Erfassen und Innewerden des Realen oder Wirklichen, und ein solches muß auch Gott zugeschrieben werden; das göttliche Wissen muß sich aber in der zweifachen Weise von dem des endlichen Geistes unterscheiden, einmal darin, daß es allumfassend ist, und sodann darin, daß es, was es erfaßt, in absoluter Weise erfaßt. Somit schreibt man Gott ein Wissen alles Wirklichen zu, alles

---

1) Vgl. Twesten a. a. O.

dessen was war, ist und jemals sein wird. Nun kann man meinen, als Wissen bloß des Wirklichen sei das göttliche Wissen noch nicht complet, weil es als solches noch nicht wahrhaft unendlich sei, indem ja das außer Gott Wirkliche dem Umfang und der Art nach begränzt, endlich sei. Es müsse somit darüber hinausreichen und außer dem Wirklichen auch alles Mögliche umfassen. Man sucht also die Unendlichkeit des göttlichen Wissens in der Unendlichkeit seines Objects, statt in der Art und Weise, wie das Wirkliche, das allein Gegenstand des Wissens als solchen (im Unterschiede vom Denken) sein kann, von Gott erkannt wird. Denn offenbar kann auch das Wissen der geringfügigsten Realität, geschweige alles Realen, ein absolutes, unendliches sein. Offenbar kann ja nicht allein der Umfang, sondern vor allem nur die Art und Weise, wie etwas gewußt wird, darüber entscheiden, ob das Wissen ein beschränktes oder ein absolutes ist. Wiewohl also mit allem Grund Gott nicht bloß ein Wissen, sondern auch ein Denken zugeschrieben wird, und zwar das erstere so gut als das letztere mit dem Charakter der Unendlichkeit, so liegt hingegen kein Grund vor, die Unendlichkeit seines Wissens, unter Aufhebung des Begriffs des Wissens, in der Erstreckung desselben über den Kreis des Realen oder Wirklichen hinaus auf das Gebiet des Möglichen und „alles Möglichen" zu suchen. Diese sinnlich anschauliche Weise der Vorstellung des göttlichen Wissens ist ebenso wissenschaftlich ungenügend, als die sinnlich anschauliche Vorstellung der Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens, der wir in der Lehre von den negativen Eigenschaften Gottes begegnet sind, wo gesagt wird, daß Gott nicht nur allen Weltraum mit seinem Wesen erfülle, sondern darüber hinaus noch spatia imaginaria extra mundum [1]). Auf solchem Grunde aber ruht die Unterscheidung

---

1) Vgl. Petav. I. lib. III. c. 10. u. o. S. 776 f. Diese sinnliche Vorstellung der göttlichen Unermeßlichkeit wurde jedoch von mehreren scholastischen Theologen nach dem Vorgange des Duns Scotus bekämpft und verworfen. Gregor. de Valentia comment. theol. P. 1. p. 174 seq.

eines doppelten göttlichen Wissens bei der Mehrzahl der scholastischen Theologen. Und doch hätten sie bei dem Meister der Scholastik anderes und besseres lernen können. Auch Thomas zwar unterscheidet eine scientia simplicis intelligentiae und visionis; aber das Fundament seiner Unterscheidung ist nicht jene sinnlich anschauliche Vorstellung, sondern die Reflexion, daß es ein Reich des Möglichen (Potentiellen) gebe, das in der Macht (potentia) des Schöpfers und des Geschöpfes real sei, und ein Reich des Wirklichen, des durch die Machtäußerung Gottes und der Geschöpfe sich Verwirklichenden [1]). Eine weitere Verfolgung dieser Reflexion konnte auf das Richtige führen. Der sicherste Weg dazu war aber die Verwerfung des klaffenden Gegensatzes des bloß Möglichen und des absolut Wirklichen. Ihn betraten diejenigen Theologen, welche die scientia simplicis intelligentiae als scientiae *praecisionis* (abstractionis) bestimmten, d. h. als ein Wissen der Dinge lediglich aus dem Gesichtspunct der Möglichkeit und abgesehen davon, ob sie und was von ihnen in Wirklichkeit tritt oder nicht [2]). Diesen Theologen

---

1) Thom. summ. I. qu. 14. art. 9. Deus scit omnia quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt *simpliciter*, *aliquo modo* esse. Simpliciter enim sunt quae *actu sunt*, ea vero quae non sunt actu, sunt *in potentia* vel ipsius dei vel creaturae. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habeat etiam *non entium scientiam*. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur deus scire *scientiâ visionis*. . . . Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt: et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiae*. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem.

2) Petav. IV. 8. 1: sunt qui tertiam adjiciunt (näml. zu der scientia simplicis intelligentiae u. visionis), sive potius priore (sc. simp. int.) latius porrecta in ea ipsa collocant, quam *praecisionis* appellant, cui res etiam aliquando futurae proponuntur, sed absolute, h. e. non ut futurae determinataeque sunt, verum ut in se ipsis considerantur ac non

schwebte der Begriff des göttlichen Denkens im Unterschiede von dem Wissen vor, und wenn sie sich in der Sache vollkommen klar geworden wären, so würden sie ganz ausdrücklich gesagt haben, an die Stelle der Unterscheidung eines doppelten Wissens (der sc. simp. int. und vis.) habe vielmehr die Unterscheidung des Denkens und Wissens, der intelligentia und scientia zu treten.

Was ist denn nun dieses göttliche Denken? Daß es nicht als Denken „alles Möglichen" in dem oben bezeichneten Sinne, also selbst des Unmöglichen, Imaginären u. s. w. begriffen werden dürfe, glauben wir hinlänglich dargethan zu haben. Der Inhalt — um nicht zu sagen Gegenstand — des göttlichen Denkens ist vielmehr präcis das Mögliche. Das Mögliche in diesem bestimmten Sinne ist aber das Seinkönnende, und das göttliche Denken steht eben damit, daß es dieses zu seinem Inhalte hat, in innerem Zusammenhange, in unmittelbarer Beziehung mit dem göttlichen Wissen, welches das wirklich Seiende (oder das Zuverwirklichende) zu seinem Gegenstande hat, und ist gleichsam das Präambulum des letztern. Denn das Mögliche als das Seinkönnende ist ja offenbar die Voraussetzung des Wirklichen, des actu Seienden.

Mit diesen ganz abstracten Bestimmungen ist uns jedoch wenig gedient. Wir müssen die Sache concreter fassen und zu

---

nisi possibiles sunt (vielmehr: considerantur). Hanc . . praecisionis vocant, quod a rebus etiam futuris existentiam ejusque tempus *intelligendo* **praecidit.** — Liebermann instit. theol. tom. II. (ed. 7mae) p. 37. a: Quamvis unica sit haec dei scientia et simplicissima, utpote quae a natura dei non distinguitur, pro ratione tamen objectorum, quae considerat, in quasdam veluti partes dividitur a theologis. Primum a *Thomistis* in duas secata est: *unam* vocarunt scientiam *simplicis intelligentiae*, quia res *mere* possibiles complectitur, aut certe res futuras quidem, sed ab existentia praecisas et tanquam possibiles tantum contemplatur, unde a nonnullis scientia *praecisionis* (nicht praevisionis, wie die Mainzer Ausgaben, die 5. u. 7., die ich vor mir habe, lesen) vocata est. *Altera scientia visionis* dicitur, qua deus res quocunque tempore et quacunque ratione futuras cognoscit.

diesem Behufe uns auf den Boden der Analogie stellen. Vom Standpuncte des endlichen Geistes aus ist von Denken in doppelter Beziehung die Rede: einmal als Mittel der Erkenntniß des außer und unabhängig von ihm Wirklichen — und hier hat es sich auf Wahrnehmung zu stützen, was bei Gott nicht zutrifft, dem wir daher auch kein wahrnehmendes Denken zuschreiben (s. ob. S. 816 f.). Sodann als überlegendes, planentwerfendes Denken, als welches es dem Wollen und Thun vorhergeht und somit ins Verhältniß zu dem Zuverwirklichenden, wie dort zu dem Wirklichen tritt. Nun ist es ganz klar, nicht nur daß ein solches Denken in Gott angenommen werden kann, sondern auch daß dieses Denken das principale in Gott ist [1]. Denn es ist ja nichts außer Gott, außer inwiefern es durch ihn ist; sein Denken und Wollen ist der Grund alles Seins außer ihm (§. 54). Das göttliche Denken steht also zunächst nicht in Beziehung zu dem außer Gott Wirklichen, sondern zu dem durch ihn Zuverwirklichenden; es ist jetzt nicht mehr ganz abstract das Mögliche oder Seinkönnende, was es zum Inhalte hat, sondern vielmehr das, was Er — der Grund alles Seins — wollen, machen, wirken kann (im Unterschiede von dem, was er wirklich will, macht, wirkt, und was Gegenstand seiner scientia ist). Die Möglichkeiten (alle Möglichkeiten) seines Wollens und Wirkens denken, heißt aber mit Ueberlegung, Vorsicht, nach Plan und Absicht (nicht blindlings, instinctmäßig, oder unbesonnen) wollen und wirken. Somit schreiben wir Gott dem Schöpfer der Welt (alles Seins außer ihm) das (vorgängige) Denken oder Ueberlegen (die intelligentia) aller Möglichkeiten seines schöpferischen Willens und seiner schöpferischen Macht, folglich auch aller Mittel zu seinem End-

---

1) So sagen wir, um es vorerst unentschieden zu lassen, ob das göttliche Wissen des Wirklichen, des relativ selbstständigen Seins außer ihm, ein denkendes ist ähnlich dem menschlichen, oder aber ein ganz anderes, nämlich ein rein intuitives, wovon im nächsten §. die Rede sein wird.

zwecke zu, und nennen diese Eigenschaft seines Verstandes, diese Intelligenz im Unterschiede von der Scienz mit der hl. Schrift seine Weisheit (§. 54). Zu dem Begriffe der Weisheit Gottes gelangen wir, wenn wir das Weltganze, die Einrichtung der Welt, d. h. die Beziehung jedes Einzelnen in ihr auf das Ganze und der Mittel zum Zwecke ins Auge fassen. Diese Einrichtung schreiben wir, sofern sie vorerst gleichsam bloßes Project, Plan ist, den Gott aus Liebe durch seine Macht hernach zur Ausführung bringt, dem göttlichen Verstande zu, der in dieser seiner Eigenschaft dem göttlichen Willen, der das principium imperans und efficiens ist, als principium dirigens gleichsam vorleuchtet; und wir erkennen den göttlichen Verstand, der den Weltplan entwirft und den göttlichen Willen (die Liebe und Macht Gottes) bei seiner Ausführung leitet, als unendlich, Gottes Weisheit als schlechthin vollkommen, sofern wir die Einrichtung der Welt als Gottes würdig, als die beste erkennen. Denn dieß kann sie ja nur sein, wenn alle Möglichkeiten ins Auge gefaßt und erwogen, und der vollkommenste Endzweck und die entsprechendsten Mittel in Aussicht genommen, kurz wenn der Weltplan das Werk des unendlichen Verstandes ist. Das ist der Grundbegriff der Weisheit Gottes. Dieselbe offenbart sich nun aber auch in der göttlichen Weltregierung. Hier tritt aber eine andere Eigenschaft des göttlichen Verstandes in den Vordergrund, nämlich die Allwissenheit, und die Weisheit stützt sich gleichsam auf sie und macht sie practisch, indem Gott auf Grund seiner Allwissenheit nach Maaßgabe seiner Weisheit die Welt zu dem in dem ewigen Schöpfungsplane ihr gesteckten Ziele leitet. Ist die absolute Intelligenz als Idee und Plan entwerfendes Denken die erste wesentliche Eigenschaft des Schöpfers der besten Welt, so ist die absolute Scienz die erste wesentliche Eigenschaft des vollkommenen Weltregenten (der besten Weltregierung), ein Wissen nicht nur von allem, was wirklich geschieht, sondern auch von allem, was möglicherweise geschieht, was geschehen könnte (was in der Potenz oder in der Inclination

des Geschöpfes liegt) [1]), worauf im folgenden §. näher eingegangen wird.

Einige scholastische Theologen, welche wie Liebermann Weisheit und Wissen Gottes unterscheiden, fassen die erstere als eine Eigenschaft des göttlichen Willens auf, was schon beweist, daß ihnen die nöthige Klarheit abgeht. Liebermann [2]) bestimmt ihren Begriff zuerst so: sapientia — in deo est firma *voluntas utendi suâ omnipotentiâ* juxta dictata infinitae intelligentiae (diese infinita intelligentia ist gerade der Grundbegriff der göttlichen Weisheit); seu est summus amor ordinis, quo fit, ut deus non tantum fines intendat naturae suae perfectioni respondentes, sed finem etiam perfectissime assequatur per media optima. Weiterhin heißt es: quid aliud est sapientia, quam ipsa dei *voluntas praelucente omniscientia* omnia libere fortiter et suaviter disponens?

§. 56.

Das göttliche Wissen im Unterschiede vom Denken: die Allwissenheit Gottes.

Das göttliche Wissen kommt nach zwei Seiten in Betracht, zunächst seinem Inhalt und Umfang, sodann seiner Art nach. In der erstern Beziehung bestimmt es sich als Allwissenheit (Wissen alles Wirklichen), in der letztern als intuitives und ewiges Wissen, als visio und praevisio oder praescientia.

Hier handeln wir von der Allwissenheit Gottes.

Das menschliche Wissen kommt, wie wiederholt gesagt, durch das auf sinnliche und übersinnliche Wahrnehmung (Erfahrung und Idee) sich stützende Denken zu Stande, und es ist ein wahres, wenn, was wirklich ist und was das Wirkliche ist,

---

1) Hieraus, wie aus unserer ganzen Darstellung wird man erkennen, daß wir uns an die Thomistische Unterscheidung der scientia simplicis intelligentiae und visionis eng anschließen.

2) Instit. theol. II. p. 48 (ed. 7. Mogunt.).

gewußt oder erkannt wird. Die Bedingungen seiner Wahrheit sind sonach objective Wahrnehmung und objectives Denken, ein Wahrnehmen, das von allen subjectiven Beimischungen oder Trübungen frei, und ein Denken, das von aller subjectiven Willkühr fern, nur durch seine eigene objective Natur und deren Gesetzmäßigkeit geleitet ist.

Das göttliche Wissen ist schlechthin erhaben über das menschliche. Da Gott keine Objectivität gegenübersteht, keine Gegenstände gegeben sind (§. 54), so ist das dem göttlichen Wissen zur Seite stehende Denken kein auf Wahrnehmung derselben fußendes, kein im eigentlichen Sinne wahrnehmendes, sondern vielmehr (in Verbindung mit dem göttlichen Wollen) die Objectivität erst setzendes, das Wirkliche schöpferisch producirendes, also wahrmachendes, somit dem Wissen vorausgehendes, zu Grunde liegendes. Eben deßhalb ist es nicht wahrhaft bezeichnend zu sagen, das göttliche Wissen sei wahr, vielmehr ist zu sagen, daß Gott die Wahrheit selbst und die Quelle aller Wahrheit, daß sein Wissen nothwendig wahr sei.

Wenn Gott durch sein Denken und Wollen alles außer ihm Wirkliche verursacht, so hat er auch, so gewiß er Subject ist und ein Bewußtsein von sich selbst hat, ein Wissen von diesem Denken und Wollen. Aber dieses sein Wissen ist noch nicht eigentlich ein objectives oder gegenständliches, eben weil es nur das Wissen von seinem Denken und Wollen ist [1]). Um es als objectives Wissen zu denken, muß es vielmehr als das Wissen des von ihm Gedachten und Gewollten, und dieses als von seinem Denken und Wollen gleichsam losgekommen, als außer ihm wirklich und für sich bestehend gedacht werden. Wird

1) Man heißt dieses Wissen Gottes die scientia necessaria oder naturalis, weil es zu seinem Wesen als Geist (Subject) gehört, weil er, so gewiß er dieß ist, seiner selbst, also auch seines Denkens und Wollens sich bewußt ist; wogegen sein objectives Wissen kein natürliches, keine Reflexion seines Geistes auf sich selbst, sondern nach außen, auf anderes gerichtet ist, und als Wissen des von ihm frei Gedachten und Gewollten selbst auch ein freies sein muß.

man also vielleicht sagen müssen, das objective Wissen Gottes setze das wirkliche Dasein der Welt, und ihre Entwicklung in der Zeit voraus? Dann wäre Gott ohne die Welt nicht Gott, weil ohne sie nicht allwissend. Gott setzt in allem dem, was er ist, nichts Anderes voraus, so gewiß er der absolut für sich seiende Geist und nicht die absolute Substanz ist, die in der Welt zur Erscheinung und Verwirklichung kommt. Aber wir begreifen nicht absolut, wie er dieß in der absoluten Totalität und Einheit seiner Eigenschaften ist, sondern wir müssen, was in Gott mit einem Male und in der gleichen Unbedingtheit vorhanden ist, unterscheiden, auseinanderhalten, und das eine auf das andere folgend oder durch dasselbe bedingt denken. So kommen wir in der That nur dadurch, daß wir die Offenbarungen Gottes als Weltschöpfers und Weltregenten unterscheiden, zu den verschiedenen (positiven) Eigenschaftsbegriffen Gottes, nur dadurch insbesondere zu dem Begriffe der Allwissenheit (als objectiven Wissens) Gottes im Unterschiede von seiner Weisheit, daß wir Gott den Weltregenten Gott dem Weltschöpfer gleichsam nachfolgen lassen, d. h. seine Allwissenheit als eine geordnete Eigenschaft betrachten, welche nicht zwar das Dasein der Welt, aber das Dasein dessen in Gott, wodurch die Welt ist, d. h. das göttliche Denken und Wollen, die Weisheit und Allmacht voraussetzt. Obwohl aber das objective Wissen Gottes nach unserer Weise der Erkenntniß seines Wesens als eine geordnete Eigenschaft zu denken ist (vgl. ob. S. 812); so können wir dasselbe dennoch als absolut oder unendlich denken, und müssen es so denken, weil es sonst nicht in seiner Wahrheit, nicht als das Wissen Gottes gedacht würde.

Worin die Absolutheit des göttlichen Wissens bestehe, ist oben ausgesprochen und wird in dem folgenden §. erörtert werden; für jetzt haben wir bloß seinen Inhalt und Umfang ins Auge zu fassen.

Der Inhalt (Gegenstand) des göttlichen Wissens ist das außer Gott Seiende oder Wirkliche, und zwar alles (aller Orten und zu allen Zeiten) außer ihm Seiende, vom Kleinsten

bis zum Größten, im Einzelnen und Ganzen; und ferner nicht etwa nur das offen Daliegende, sondern auch das Verborgene, die geheimsten Gedanken und Neigungen der Menschen. Deßhalb, weil es so schlechthin allumfassend ist, heißt es Allwissenheit. „Die Augen Gottes sind an jedem Orte" (Spr. 15, 3). „Auch Finsterniß verfinstert nicht vor Dir, und Nacht leuchtet wie Tag, Finsterniß ist wie Licht" (Psm. 139, 12). „Kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, sondern alles ist aufgedeckt und offenbar vor den Augen Gottes" (Hebr. 4, 13). Gott weiß die Wege (Handlungen) der Menschen (Spr. 16, 2), ja ihre innersten, verborgensten Gedanken, Gesinnungen, Absichten sind Ihm nicht verborgen: „Er prüfet Nieren und Herzen" (Jerem. 11, 20. Psm. 94, 11. 1 Cor. 3, 20) und heißt ὁ καρδιογνώστης (Apg. 15, 8. vgl. Röm. 8, 27. 1 Theſſ. 2, 4); kurzum, „Gott weiß alles" (1 Joh. 3, 20). Die hl. Schrift stellt aber das göttliche Durchschauen des menschlichen Herzens zuweilen in der Form dar, daß sie Gott ein Wissen nicht bloß von allem, was jemals ist oder geschieht, sondern auch von dem, was unter gewissen Umständen (die aber nicht eintreten) geschehen würde, zuschreibt. So z. B. verkündigt Gott dem David, daß die Bewohner von Kegila ihn an Saul ausliefern würden, wenn er es nämlich darauf ankommen ließe (1 Sam. 23, 12).

Die Schriftstellen der letztern Art nun sind es, die zwar nicht den Anlaß — der vielmehr anderswo liegt, — wohl aber die Rechtfertigung darboten für eine von der hergebrachten abweichende Eintheilung des göttlichen Wissens. Um uns mit dieser auseinanderzusetzen, müssen wir auf die schon berührte alte Eintheilung zurückkommen.

Von der Vorstellung ausgehend, das göttliche Wissen sei nicht nur seiner Art nach, sondern auch inhaltlich oder gegenständlich als absolut oder unendlich zu denken, hat man, wie schon bemerkt, den Satz aufgestellt: Gott wisse nicht bloß alles jemals (in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und in jedem Zeitmoment aller Orten Wirkliche, sondern

darüber — als einem bei aller unübersehbaren Mannigfaltigkeit im Ganzen doch noch endlichen Complex — hinaus auch noch das (alles) Mögliche. Somit theilte man das göttliche Wissen zweigliederig ab, in die scientia visionis und simplicis intelligentiae. Ueber den Werth dieser Eintheilung haben wir uns bereits ausgesprochen und ihr entgegen geltend gemacht, daß das Wissen Gottes, sofern es präcise als (objectives) Wissen gefaßt und von seinem Denken unterschieden wird, eben einfach das außer Gott Wirkliche zu seinem Gegenstand und Inhalt habe, und daß die Absolutheit oder Unendlichkeit desselben nicht in seinem Gegenstand, welcher das endliche Sein und Geschehen ist, sondern in der Art und Weise, wie er davon weiß, zu suchen sei. Jene zweigliederige Eintheilung des göttlichen Wissens blieb indeß Jahrhunderte lang unangefochten, als sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Jesuiten unter Anführung des L. Molina dagegen erhoben und dieselbe für wesentlich lückenhaft erklärten [1]. Sie behaupteten, es sei ein dreifaches göttliches Wissen zu unterscheiden, und zwischen das Wissen des bloß Möglichen und des schlechthin Wirklichen das des bedingt Wirklichen einzuschalten. Damit war das Signal zu einem ebenso langwierigen, als erbitterten theologischen Kampfe

1) Liebermann, instit. theol. II. p. 37: Diu stetit bipartitum utriusque scientiae imperium; cum ecce! ex Jesuitarum Schola subito alia exorta est scientiae species, quae sibi partem non exiguam arrogavit eorum, quae divinae cognitioni ab aeterno objecta sunt. Cum ambae Thomistarum scientiae hanc tanquam novam et adventitiam repellerent et ordines densarent, ne spatium superesse videretur, ipsa mediam se inter utramque collocavit et nomen assumsit scientiae mediae. Ait autem, se in alterius jura minime involare, nec quidquam sibi attribuere eorum, quae ad simplicem intelligentiam, sive ad scientiam visionis pertinent; manere huic omnia reverâ futura, illi omnia mere possibilia; se autem iis tantum occupari, quae nunquam futura sunt quidem, quae tamen, si certa conditio poneretur, essent aliquando futura. Damals also erhob sich eine Theologie der Neuzeit gegen die Theologie der Vorzeit. Welches ist nun heutzutage die Theologie der Vorzeit? Hierauf wünschten wir von Kleutgen eine eingehende Antwort zu erhalten.

gegeben [1]), der eine große Masse von Büchern zu Tag förderte, in welchen die sich entgegenstehenden Partheien ihre Ansicht theils begrifflich zu rechtfertigen, theils positiv durch die Auctorität der hl. Schrift und der Väter zu erhärten bestrebt waren [2]).

Unterschied man als Object des göttlichen Wissens das bloß Mögliche und das schlechthin Wirkliche, so stellte sich bei solcher ganz abstracten Fassung der Begriffe das bedingt Wirkliche — das was unter einer möglichen Bedingung (bestimmten Voraussetzung) wirklich ist oder wird, was aber in der That doch nicht wirklich ist oder wird, sofern die Bedingung bloß möglich ist — wie von selbst und mit einer gewissen begrifflichen Nothwendigkeit ein. Und zwar erscheint dasselbe, abstract genommen, als das mittlere zwischen dem bloß Möglichen, über das es in der Richtung auf das Wirkliche hinausgeht, und dem schlechthin Wirklichen, in dessen Sphäre es nicht eintritt. Man nannte also das Wissen des bedingt Wirklichen die scientia media [3]). Daß aber Gott ein Wissen davon zukommen müsse,

1) Petav. I. lib. IV. c. 8. §. 2: De hoc genere scientiae vehemens in Scholis altercatio hoc fere saeculo est exorta, quae bifariam Theologos divisit, aliis magno ardore pro illa certantibus, aliis non minore conatu eandem oppugnantibus.

2) Petav. l. c. Quo ex conflictu innumeri, iique praegrandes libri prodierunt de hoc uno argumento conscripti, qui quaestionem hanc totam ejusque latebras omnes ac recessus ita perscrutati sunt, nihil ut fere dicendum supersit, quod illorum non jam occuparit industria. (Doch fehlt immer noch das lösende Wort und der ariadnische Faden). . . . Ac non facile quaestionem in tota Theologia, quam litigosam, i. e. Scholasticam vocant, ullam invenias, in quam major ex antiquitate testium et auctorum arcessita sit copia, cum ex adversa nonnullorum sententiâ notatam ac damnatam esse, qui illi adversantur, objiciant. (Vgl. unsere Geschichte der Dogmatik. S. 497 f.) Perrone hält den Streit für antiquirt und ohne Bedeutung für die Gegenwart; es sei besser ein so dunkles und kaum lösbares Problem ruhen zu lassen, indem nach so vielen fruchtlosen (sehr wahr!) Anstrengungen kaum zu erwarten sei, daß dasselbe irgend einmal ins Klare gebracht werde. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. I. S. 251. Vgl. auch unt.

3) Petav. l. c. §. 2: Praeter illas duas, quarum una res nunquam

durfte man schon daraus schließen, daß Gott alles, selbst das bloß Mögliche weiß, daraus, daß der zugestandenen Annahme zufolge das göttliche Wissen auch inhaltlich oder gegenständlich ein unendliches sein sollte; und daß dieses Wissen ein ebenso gewisses und sicheres sei, dieß folgte schon daraus, daß es ein Wissen Gottes ist. Es war daher gewiß die allerschwächste Seite der Thomistischen Reaction, wenn sie in diesem Puncte Schwierigkeiten machte und die scientia media als eine bloß conjecturale gelten lassen wollte [1]). — Nicht minder evident schien die biblische Begründung der sc. media zu sein. 1 Sam. 23, 7 ff. fragt David Jehova, ob ihn wohl die Bürger von Kegila an den zur Belagerung der Stadt heranziehenden Saul ausliefern würden — falls er es nämlich darauf ankommen lassen und nicht noch rechtzeitig abziehen würde —; und Jehova sprach (V. 12): „sie werden dich ausliefern". Gott wird also hier das Wissen von einem conditionale futurum zugeschrieben. Ebenso 2 König. 13, 19. Der Prophet Elisa spricht (aus göttlicher Eingebung) zu dem Könige Joas: „hättest du 5 oder 6 mal auf die Erde geschlagen (statt nur 3 mal), dann würdest du die Syrer schlagen bis zur Aufreibung, nun aber wirst du 3 mal die Syrer schlagen." Ferner Weish. 4, 11: „Er (der Gerechte) ward hinweggenommen, damit Bosheit nicht seinen Verstand verkehre oder Trug seine Seele verführe." Auch hier also ist Gott ein Wissen des bedingt Wirklichen zugeschrieben. Ganz besonders aber wird der Ausspruch Christi (aeternae veritatis oraculum) Matth. 11, 21. (Luc. 10, 13.) als dictum classicum für die scientia media angeführt: „Wehe dir, Chorazim! wehe dir, Bethsaida! denn wenn in Tyrus und Sidon die

futuras, altera res solas futuras propositas habet, tertiam quandam (scientiam) plerique constituunt, quae sit rerum contingentium ac nunquam futurarum, quae, si certa conditio poneretur, essent aliquando futurae, tametsi conditio ipsa, neque quod ex natura nexum est et consequens, ullo modo sit futurum. S. auch Liebermann ob. S. 827.

1) Vgl. jedoch Billuart, Summ. S. Thom. seu curs. theol. I. p. 454.

Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, längst hätten sie in Sack und Asche Buße gethan." Christus weiß die Bekehrung der Tyrier und Sidonier nicht als wirklich — weder als schon eingetreten, noch als in Zukunft eintretend — weßhalb er sie auch nicht vom künftigen Gerichte ausnimmt, sondern ihnen nur ein milderes Urtheil verheißt, weil er sie als besser gesinnt kennt; denn so spricht er (V. 22) weiter: „Aber ich sage euch, Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichts, als euch."

Auf diese und ähnliche Schriftstellen gestützt, durften, wie es scheint, die Molinisten ihren Gegnern triumphirend — wie sie auch thaten — zurufen: was kann offenbarer sein, als daß Gott außer dem Wissen des bloß Möglichen und schlechthin Wirklichen auch noch das Wissen des bedingt Wirklichen zugeschrieben werden muß, und daß diese letztere scientia gleichsam in der Mitte steht zwischen jenen beiden? Denn das Object derselben ist ja etwas, was über das bloß Mögliche hinaus nach der Richtung des absolut Wirklichen hin liegt, ohne jedoch in die Sphäre des letztern zu fallen. Und in der That verhält es sich so nach äußerlicher, rein verbaler Auffassung der Schriftaussprüche. Ist denn aber eine solche Auffassung die wahre? Müssen wir uns nicht vielmehr fragen, was die kaum angeführten und die ihnen verwandten Schriftstellen in Wahrheit, ihrem eigentlichen Sinne nach besagen wollen? Der Gedanke, den sie ausdrücken, ist nun ganz offenbar der, daß Gott nicht bloß die offen zu Tag tretenden Handlungen der Menschen wisse und respicire, sondern auch ihre verborgenen Anschläge, Neigungen und Stimmungen; und was sie uns zu bedenken geben (zum Troste, wie zur Warnung) ist dieß, daß der in solcher Weise allwissende Gott der Regent der Welt und unser vorsehender Vater sei.

Somit berechtigen die angeführten Bibelstellen [1]) in Wahr-

1) Die patristische Lehre werden wir am Schluß des §. berücksichtigen.

heit nicht zu der Unterscheidung [1]) einer göttlichen scientia conditionate futurorum von der scientia absolute futurorum. Was die hl. Schrift in ersterer Beziehung in das Wissen Gottes legt, das ist nicht so fast das bedingungsweise Wirkliche, aber in der That Nichtwirkliche, sondern das menschliche Herz mit seinen verborgenen Neigungen, Stimmungen und Anschlägen, der Mensch, wie er wirklich ist, wie er aber aus seinem wirklichen Wollen und Thun allein nicht erkannt wird; es sind dieß die Falten des menschlichen Herzens, das in sich verschlossene (und meistens auch ihm selbst verborgene) Wesen des Menschen, das niemals ganz zu seinem wirklichen Ausdruck kommt, weil der Mensch immer nur in bestimmten Verhältnissen und nicht in allen möglichen sich bewegt. Daß aber diese Falten des menschlichen Herzens etwas ebenso reales sind, wie das, was der Mensch offenbart, wer könnte das läugnen? Wie ja auch Niemand läugnet, daß Gott beides kennt, die Gesinnungen und die Handlungen des Menschen, sein Dichten und Trachten, sein Wollen und Thun (denn „alles ist bloß und offenbar vor seinen Augen"), und beides kennen und besser als wir selber kennen muß, um Weltregent und unser vorsehender Vater zu sein. Sind aber die Falten des menschlichen Herzens, sein

1) Wir sagen mit Vorbedacht: zu der Unterscheidung, um zu erkennen zu geben, daß wir das göttliche Wissen in Verbindung mit seinem Denken nicht beschränken und von ihm das, was man die conditionate futura nennt, ausschließen wollen. Wir halten diese ausdrückliche Bemerkung deßhalb nicht für überflüssig, weil noch heutzutage Manche geneigt zu sein scheinen, in der Bestreitung der scientia media eine Bedrohung des Dogma zu erblicken. Die Molinisten hatten in diesem Puncte eine eigene Taktik. Während sie die Anerkennung der scientia media im Namen des Glaubens forderten, und selbst die Duldsamern unter ihnen meinten, man könne sie kaum salva fide bestreiten, so verlangten sie dagegen, daß man die verschiedenen Ansichten circa modum seu medium, quo deus omnia cognoscit, und mithin namentlich auch ihre eigene, von den bisherigen abweichende, als bloße Schulmeinungen behandle, die den Glauben nicht berühren. So noch der umsichtige, scharfsinnige und gelehrte Tournely, einer der besten Theologen aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Curs. theol. I. p. 362 (Venet. 1739. 4°).

verborgenes Dichten und Trachten ebenso wirklich, als die Handlungen der Menschen; so ist es auch dieselbe scientia visionis, in der Gott beides, in der er alle Realität wie in der physischen, so in der moralischen Welt weiß. Es ist daher das Wissen Gottes, nachdem wir es von seinem Denken (der göttlichen Weisheit) unterschieden haben, nicht weiter, namentlich nicht als scientia conditionate und absolute futurorum zu unterscheiden, sondern eben einfach als Allwissenheit, als das Wissen alles (im Reiche der Natur, wie des Geistes) Wirklichen zu bestimmen.

In der That verhalten sich auch, wie bemerkt, jene Bibelstellen nicht als der eigentliche Entstehungs-, sondern vielmehr als der herbeigezogene Rechtfertigungsgrund der Aufstellung eines göttlichen Wissens des bedingt Zukünftigen und damit der dreigliedrigen Eintheilung der scientia dei. Jener liegt vielmehr ganz anderswo, nämlich in dem Anstoß, den die Molinisten an der hergebrachten Thomistischen Auffassung der göttlichen Decrete genommen haben und der sie eine andere entgegenstellen zu müssen geglaubt haben; und dieß ist auch der Punct, in dem sich der ganze Streit und das Wesen desselben concentrirt, und wo die einander gegenüberstehenden Partheien erst recht aneinander gerathen. Die Auffassung des göttlichen Decrets (Willensbeschlusses) und seiner Wirksamkeit gehört nun zwar nicht hieher, sondern in die Lehre von den Eigenschaften des göttlichen Willens; und somit sollte in die weitere Verhandlung über die scientia media nicht an diesem Orte von uns eingetreten, sondern unverweilt zu dem zweiten Puncte [1]), zu der Erörterung der Frage, wie das göttliche Wissen (die Allwissenheit) beschaffen, inwiefern es ein absolutes (nämlich intuitives und ewiges) sei, fortgeschritten werden. Allein eine solche Unterbrechung müßte dem Einblick in das Wesen des Streites und

1) Der erste Punct betrifft die Frage, was Gott weiß, und somit auch die, ob der Gegenstand und Inhalt des göttlichen Wissens eine Unterscheidung und Eintheilung desselben, und welche nöthig erscheinen lasse.

den Zusammenhang seiner Momente störend in den Weg treten. Dazu kommt, daß, ungeachtet der eigentliche Entstehungsgrund und innere Nerv desselben in der verschiedenen Auffassung des göttlichen Willens und seiner Wirksamkeit zu suchen ist, seine theoretische Formulirung an die Frage anknüpft und innerhalb derselben sich vollzieht: in quo *medio* deus cognoscat. Diese Frage aber gehört, wie sich bald zeigen wird, recht eigentlich gerade hieher, und hängt außerdem mit der Frage, wie das göttliche Wissen beschaffen, inwiefern es ein absolutes sei, enge zusammen, ohne jedoch mit ihr identisch zu sein.

Es wird nämlich gefragt, ob das göttliche Wissen ein unmittelbares oder ein mittelbares sei. Da nun nach der bis auf L. Molina ziemlich übereinstimmenden Lehre der Theologen das letztere angenommen und behauptet wird, Gott erkenne die Dinge (das Sein außer ihm) nicht unmittelbar, sondern in einem Medium (wie in einem Spiegel), nämlich in seinem Wesen als der wirkenden Ursache derselben, d. h. in seinem ewigen Willensbeschluß; so war mit jener Frage zugleich die Discussion darüber eröffnet, wie das außer Gott Wirkliche (was Gott weiß), insbesondere die moralische Welt, die freien Handlungen der Menschen durch den göttlichen Willensbeschluß bestimmt (determinirt) zu denken seien [1]). In solcher Weise geschah es, daß die Lehre von dem göttlichen Willen und den Eigenschaften desselben in die von dem göttlichen Verstand hereingezogen und damit vermischt wurde; und so konnte es kaum fehlen, daß die Verhandlung über die scientia dei zu einer wahrhaft labyrinthisch verschlungenen, der Streit über die scientia media zu einem gordischen Knoten geschürzt werde, der bis heute nicht gelöst ist. Der Quellpunct der Verwirrung liegt in jener Frage: in quo medio deus cognoscat, die eine durch und durch

1) Wogegen wir die Lehre, daß Gott die Dinge nicht unmittelbar erkenne, lediglich in dem Sinne fassen, daß seine Allwissenheit eine geordnete Eigenschaft sei, und somit der Lehre vom göttlichen Willen in keiner Weise vorgreifen.

schielende ist. Das haben die neuern Theologen denn auch gefühlt, selbst solche unter ihnen, die im übrigen den Fußstapfen der spätern Scholastik zu folgen immer bereit sind, wie z. B. Perrone [1]) und Liebermann [2]). Statt aber die Frage aufzuhellen und richtig zu stellen, haben sie es vorgezogen, den ganzen Passus, und damit in der That ein Stück Theologie einfach ausfallen zu lassen.

Sich selbst, lehrte Thomas, sieht Gott in sich selbst, die Dinge außer sich aber sieht er nicht in ihnen selbst, sondern in

---

1) Ob. S. 835. A.

2) Liebermann instit. theol. II. p. 37: Solent praeterea theologi scholastici multa disputare de medio, in quo deus res omnes videt. Illud pene apud omnes in confesso est, deum se ipsum cognoscere sine medio, rerum autem naturas et cuncta possibilia non alibi, quam in sua essentia contineri. Porro, cum omnia existentia rationem suae existentiae in ipsa dei voluntate habeant, non immerito concluditur, deum existentia omnia, tum praeterita, tum praesentia et futura in suis decretis videre. Verum circa futura libera theologi in magna iterum dissensione sunt; hoc ipsum enim controvertitur, quomodo deus futura libera in suis decretis videat. Thomistae praemotionis physicae defensores contendunt, deum futura omnia, sive necessaria, sive libera videre in decretis suis absolutis et physice praedeterminantibus. Verum quam plurimis non arrident decreta haec praedeterminantia, inprimis cum de futuris liberis agitur: hinc alii in alias abierunt sententias. Molinistae docent, actiones hominum liberas et supernaturales a deo videri in decreto concedendi gratiam, quam ope scientiae mediae infallibiliter scit effectum habituram. Sed haec breviter dixisse sufficiat. *Praestat* S. Augustini praeceptum sequi et exemplum, qui in Psm. 49 ait: Non audeam dicere, quomodo deus novit. Hoc solum dico: non sic cognoscit, ut angeli, et quomodo cognoscit, dicere non audeo et scire non possum. Ne ergo molestius inquiramus, quae nimium abscondita sunt, et quae ignorare citra periculum possumus. Das letztere ist freilich sehr wahr; aber den Scholastikern darf daraus kein Vorwurf erwachsen, daß sie auch in die verborgensten göttlichen Dinge — und was ist in diesen schließlich nicht verborgen und unbegreiflich? — denkend einzudringen und sie wissenschaftlich zu erkennen suchten. Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Anselm.

einem andern, nämlich in sich, in seinem Wesen als der ersten (absoluten) Ursache von allem, die er durch seinen Willen ist. Sein Wesen, beziehungsweise sein Wille ist sonach gleichsam das Medium, in dem er die Dinge sieht oder erkennt [1]). Fragen wir zuerst, wie man zu der Behauptung komme, daß Gott die Dinge nicht in ihnen selber erkenne, so finden wir die verständlichste Antwort darauf bei Pseudo-Dionysius Areop., welcher sagt [2]): Der göttliche Verstand weiß das, was ist, nicht dadurch, daß er es von den Dingen außer ihm gleichsam erst erlernt, sondern aus sich selber und in sich selber als der ersten Ursache hat er von vorn herein (wahrhaft a priori) Kenntniß von allem. Noch populärer drückt ein viel späterer Theologe [3]) denselben Gedanken aus, indem er sagt: es wäre für Gott unschicklich und seiner unwürdig, wenn er sein Wissen von den Dingen selbst erst erbetteln müßte, da er doch in sich selbst den hellsten Spiegel besitze, in dem er alles auf's klarste sehe, nämlich sein eigenes Wesen. Daß Gott die Dinge nicht in ihnen selber, gleichsam nach außen blickend und sie unmittelbar anschauend erkenne, will demnach besagen, das göttliche Wissen setze das zeitliche und in der Zeit wirkliche Dasein der Dinge nicht voraus, und in diesem Sinne ist der Satz ganz unbestreitbar (vgl. ob. S. 832). Es wird aber nun zu der weitern positiven Bestimmung fortgegangen, Gott erkenne die Dinge in sich selber, in seinem Wesen als der ersten (absoluten) Ursache. Auch diese Bestimmung hat ihre unbe-

---

1) Summ. th. I. qu. 14. art. 5: Sic igitur dicendum est, quod deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem a se videt non in se ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. Diese Stelle enthält nicht ganz genau und nicht vollständig das, was wir oben als Lehre des Thomas angegeben; vielmehr ist mit ihr noch zu verbinden: qu. 19. art. 2 ad 3. contr. gent. I. c. 68 und in 1 sent. d. 39 qu. 1. art. 1 ad 5. Uebrigens hält Thomas selbst nicht stricte daran fest. Vgl. unten, in der Lehre von dem göttlichen Vorherwissen.

2) De divin. nom. lib. 7. p. 236. ed. Paris. 1615.

3) Tournely, prael. theol. I. p. 263.

streitbare Wahrheit, wofern man sie nur innerhalb gewisser Gränzen festhalten will. Muß man jenes behaupten, um die Absolutheit des göttlichen Wissens sicher zu stellen, so hat man sofort bei der positiven Bestimmung der Absolutheit des göttlichen Wissens darauf Bedacht zu nehmen, daß die relative Selbstständigkeit der Dinge nicht bedroht, und namentlich der Unterschied, der in der Weise ihres Seins und Wirkens in den beiden Sphären des Endlichen (im Reiche der Natur und des Geistes) stattfindet, nicht verwischt wird. Die Thomisten, nicht zufrieden mit jener negativen Sicherstellung der Absolutheit des göttlichen Wissens, suchen dieselbe noch weiter in ganz positiver Weise zur Anerkennung zu bringen, und zwar nicht etwa durch den Begriff des Vorherwissens und intuitiven Erkennens, sondern vielmehr dadurch, daß sie das Wissen Gottes von den Dingen als das Wissen von seinem eigenen Wesen, von seinem Wollen und Wirken begreifen. Gegen solche Weise, die Absolutheit der positiven Eigenschaften Gottes zur Anerkennung zu bringen, haben wir schon früher ein formelles Bedenken erhoben. Was aber das materielle oder sachliche Moment betrifft, so anerkennen wir mit den Thomisten, daß das göttliche Wissen das wirkliche Dasein der Dinge nicht voraussetze, somit in diesem Sinne kein unmittelbares, daß es vielmehr die göttliche Weisheit und Macht voraussetze, somit ein mittelbares sei. Aber diese positive Bestimmung fassen und verstehen wir anders als sie. Wir sagen, das göttliche Wissen ist eine geordnete Eigenschaft Gottes (eine Eigenschaft des Weltregenten) im Unterschiede von seiner Weisheit und Macht (als Eigenschaften des Weltschöpfers), die auch in Gott selbst nichts voraussetzen und deren Begriff somit — auch nach unserer Erkenntnißweise — schlechthin unbegränzt und unbeschränkt ist. Indem wir es aber als eine geordnete Eigenschaft begreifen, so geschieht dieß so zu sagen zu Gunsten der Weltwirklichkeit und insbesondere des Unterschieds des freien Handelns der Vernunftwesen von dem naturnothwendigen Geschehen in der physischen Welt, übrigens aber unbeschadet der

Absolutheit des göttlichen Wissens. Hingegen die Thomisten bezwecken durch ihre Zurückführung des göttlichen Wissens auf das Wesen Gottes gerade das Umgekehrte, nämlich die Absolutheit desselben als eine directe festzustellen und es so zu sagen auf die Linie der göttlichen Weisheit und Macht zu erheben, statt diesen es unterzuordnen und die positive Absolutheit desselben in seiner Eigenschaft als visio und praevisio oder praescientia zu suchen. Daß die Thomisten hier auf einen Abweg gerathen sind, ergibt sich auch noch aus folgender Betrachtung. Wiewohl die Dinge außer Gott durch seine Weisheit und Macht ins Dasein treten und darin erhalten werden, so sind sie doch als außer ihm seiend auch verschieden von ihm und, um mich vor der Hand so auszudrücken, nicht ihrer g a n z e n Wirklichkeit nach von ihm verursacht und bestimmt. Sie haben eine relative Selbstständigkeit, und damit etwas ihnen Eigenes; die Vernunftwesen sind Personen. Wären sie ihrer ganzen Wirklichkeit nach von Gott verursacht und bestimmt, dann würde sich die Absolutheit des göttlichen Wissens, beziehungsweise Vorherwissens (die absolute Sicherheit und Unfehlbarkeit desselben) gänzlich von selbst verstehen und nicht eine Sache sein, die vom Standpunct der Gottesidee aus zwar keinem Zweifel unterliegen kann, die aber für unsere Erkenntniß ein unendlich schwieriges und kaum lösbares Problem ist; denn dann ist das göttliche Wissen von den Dingen e b e n n u r das Wissen Gottes von seinem eigenen (ewigen) Denken und Wollen, und seine absolute Sicherheit und Unfehlbarkeit eine ganz evidente Sache für uns. Indem man nun von jeher das göttliche Vorherwissen, wofern man ein solches nicht von vornherein läugnete, zu den schwierigsten Problemen der menschlichen Erkenntniß gezählt hat, war man sehr weit von dem Gedanken entfernt, daß das außer Gott Wirkliche, contingenterweise Seiende von ihm in seinen Willensdecreten geschaut werde, d. h. seiner ganzen Wirklichkeit nach ein von Gott absolut Bestimmtes sei. Vielmehr unterschied man gerade deßhalb göttliches Vorherwissen und Vorherbestimmen, weil man an dem Gedanken der relativen Selbstständigkeit des

außer Gott Wirklichen zumal in der moralischen Welt, in der das Gesetz der Freiheit herrscht, festhielt. Diese Unterscheidung haben die Thomisten verwischt; das Problem der göttlichen Präscienz kommt in seiner Eigenthümlichkeit bei ihnen gar nicht vor [1]). Die Unterscheidung ist aber durchaus nothwendig und der Unterschied läßt sich klar nachweisen. Die Frage, ob Gott die Dinge vorherwisse, fällt keineswegs zusammen mit der, wie er überhaupt dieselben wisse, ob unmittelbar und gleichsam durch wirkliches Schauen derselben, oder aber mittelbar, aus dem Einblick in sich selber, sondern sie entsteht erst aus der Annahme einer mittelbaren Erkenntniß Gottes und ist etwas davon verschiedenes. Wenn ich nämlich annehme, daß die Dinge nicht ewig bei Gott sind, um sie in solcher Weise unmittelbar zu erkennen, sondern daß er sie in sich, in seinem Denken und Wollen erkenne; dann gerade drängt sich die Frage auf, ob er sie gleichwohl in ihrer relativen Selbstständigkeit, wie sie für sich und in der Zeit wirklich sind, oder ob er sie nur nach ihrer absoluten Abhängigkeit von ihm, wie sie ewig von ihm gedacht, verursacht und bestimmt sind, wisse. Nehmen wir nun mit den Thomisten das letztere an, so ist das Wissen Gottes von den Dingen eben nur das Wissen von seinem Denken und Wollen derselben und das eigentliche objective Moment geht demselben noch ab (oben S. 831). Ebenso wenig ist dasselbe ein eigentliches Vorherwissen, weil es ja nicht als das Wissen der Dinge, wie sie in der Zeit werden, sondern als das Wissen von ihnen, wie sie ewig gedacht, verursacht und bestimmt sind, begriffen wird. Die absolute Sicherheit und Unfehlbarkeit des

---

1) Gonet (Clypeus Theol. Thomist. Tom. I. p. 190. ed. 7. Antwerp. 1700) beschäftigt sich zwar ausdrücklich mit dem göttlichen Vorherwissen, aber nur um nachzuweisen, daß ein solches angenommen werden müsse. Ganz anders Augustin; er unterscheidet Vorherwissen und Vorherbestimmen fortwährend auf das bestimmteste, und es ist uns dieß ein Fingerzeig, daß bei aller äußern, formellen Harmonie der Lehre der spätern Thomisten mit der seinigen doch im innersten Gedanken eine wirkliche Differenz zwischen beiden stattfinden müsse.

göttlichen Wissens ist im System der Thomisten eine ganz evidente Sache; und dieser eine Umstand beweist schon zur Genüge, daß ihr Begriff von dem göttlichen Wissen nicht der wahre ist, daß er nur eine Seite der Sache erfaßt und somit nur eine abstracte Wahrheit ausspricht.

Lassen wir jezt die Thomisten selbst reden. Sie lehren: Gott erkennt die Dinge außer ihm — das Mögliche und Wirkliche (absolut und das bedingt Wirkliche) — mittelbar, d. h. nicht in ihnen selber, sondern in sich als ihrer Ursache. Gott ist aber — lehren sie weiter — die Ursache der Dinge in actu primo durch seine Macht, vermöge der er alles Mögliche kann, in actu secundo durch seinen Willen, vermöge dessen er das, was wirklich ist, verwirklicht, währenddem er anderes nicht verwirklicht, weil er nicht will, ungeachtet er es auch verwirklichen könnte, wenn er wollte, und das daher das Mögliche ist [1]. Folglich — schloßen sie — erkennt Gott in essentia sua praecise spectata (in potentia sua) das (alles) Mögliche, in essentia sua per voluntatem spectata (in decretis voluntatis) alles Wirkliche. In Betreff des bedingt Wirklichen, das die Thomisten als ein Object des göttlichen Wissens, wenn auch nach einigem Zaudern und zuerst mit einigen Beschränkungen, schließlich doch im vollen Sinne selbst anerkannten, erklärten sie näherhin, daß Gott dasselbe in decreto voluntatis subjective absoluto et objective conditionato erkenne [2], oder wie Alvarez, der die Formel zuerst aufgestellt haben soll [3], sich ausdrückt: in decreto subjective absoluto et terminative conditionato. Das ist ihre Lehre von dem göttlichen Wissen als einem mittelbaren. Ungeachtet dieser seiner Mittelbarkeit sollte dasselbe doch ein rein und vollkommen objectives sein, namentlich also das Wissen des Wirklichen ein Wissen Gottes von den Dingen, wie sie sind, wie sie außer ihm für sich sind. Dabei ließen sie mit

---

1) Billuart, summ. S. Thom. seu cursus theol. I. p. 427.

2) Billuart l. c. p. 569 seqq.

3) Mannhart, ingenua indoles scientiae mediae p. 13.

Recht keinen Unterschied aufkommen zwischen dem im Reiche der Natur und dem im Reiche des Geistes Wirklichen; denn man muß ja in der That annehmen, was auch die hl. Schrift sehr ausdrücklich bezeugt, daß Gott alles Wirkliche ohne Unterschied gleich vollkommen und gleich gewiß weiß, ob dasselbe nun ein Naturereigniß sein mag, das mit Nothwendigkeit eintritt, oder eine Handlung des Menschen, die aus der geheimnißvollen Werkstätte seines freien Willens hervorgeht. Somit mußten sie — so gewiß sie annahmen, daß Gott mittelbar erkenne — sofort auch behaupten, daß er alles Wirkliche ohne Unterschied in suis decretis erkenne; sie mußten folglich die göttlichen Willensbeschlüsse als die absoluten Ursachen ganz ebenso der freien menschlichen Handlungen, wie des naturnothwendig Wirklichen begreifen. Das thaten sie denn auch und bestimmten nach Bannez' Vorgang die göttliche Determination des menschlichen Wollens und Handelns ganz ausdrücklich als physica determinatio, beziehungsweise praedeterminatio. Die Folgerungen sind durchaus consequent und nothwendig, und wenn daher das Conclusum falsch sein sollte, so kann der Fehler nur in der Prämisse liegen, also in dem Satze, daß Gott die Dinge mittelbar, in sich erkenne.

Gegen diese Theorie der Thomisten und ganz besonders gegen die Schlußbestimmung derselben erhoben sich die Molinisten, indem sie — und mit vollem Recht — denselben vorwarfen, daß sie die Freiheit der menschlichen Handlungen, und zwar sowohl die metaphysische als die sittliche Freiheit, ungeachtet sie dieselbe doch behaupten und keineswegs den eigentlichen Prädestinatianern, wie Calvin, Recht geben wollten, in der That und Wahrheit gleichwohl aufheben und vernichten. Weil sie aber, wie die Thomisten, sich von der Formel: quod in se quasi in medio deus cognoscat, nicht loszuwinden wußten; so mußten sie glauben, der Fehler stecke in der bisherigen Lehre von dem göttlichen Wissen seinen Objecten nach betrachtet, in einer mangelhaften Aufzählung und Unterscheidung dieser Objecte, und sei derselbe somit durch eine Revision der

Lehre nach dieser Seite hin zu eliminiren. Als anstößig und unzuläßig erkannten sie die Lehre, daß alles Wirkliche gleichmäßig durch den göttlichen Willen bestimmt, daß auch die menschlichen Handlungen, ungeachtet sie doch frei sind, nothwendig, physisch, somit der Art und Weise, wie sich der menschliche Wille entscheidet, zuwider, determinirt sein sollten. Irgend eine Determination des menschlichen Willens durch den göttlichen (die Gnade) konnten aber auch sie nicht läugnen wollen, weil dieß eine Grundlehre des kirchlichen Glaubens und der Pelagianismus zu vermeiden war. So verfielen sie auf das conditionate futurum als Object des göttlichen Wissens, und gestützt darauf, daß dieses in der Mitte liege zwischen dem bloß Möglichen und dem schlechthin Wirklichen (absolute futurum), gingen sie zu der Behauptung fort, daß Gott die freien Handlungen des Menschen, weil sie an die Bedingung seines Wollens geknüpft sind, nicht in seinem absoluten Willensdecret, sondern unabhängig davon, „vor" demselben per scientiam mediam erkenne. Sie beriefen sich also unter Hinweisung auf die oben (S. 836) angeführten Bibelstellen auf die Erkenntniß Gottes, kraft der er weiß, was der freie Wille des Menschen, der nach äußern und innern Beweggründen sich entscheidende Wille vermöge seiner natürlichen Selbstbestimmung unter gewissen Umständen thun wird, ob er, wenn er in diese oder jene Umstände versetzt und ihm ein auxilium sufficiens oder indifferens (nicht efficax) [1]) angeboten wird, zustimmen (das Gute wollen), oder nicht zustimmen wird. Will nun Gott — und dieser sein Wille ist ein absolut freier und unbedingter — den Menschen zum Guten führen, so beschließt er auf Grund solcher scientia — also nicht unbedingt — ihn in die entsprechenden Umstände zu versetzen und sein auxilium sufficiens ihm zu verleihen; und dieser sein Willensbeschluß geht unfehlbar in Erfüllung, nicht zwar vermöge der absoluten Kraft und Wirksamkeit seiner Gnade,

1) Eine gratia ex se efficax läugneten sie.

sondern deßwegen, weil er sich in seiner scientia media nicht täuscht [1]).

Hieraus ersieht man für's erste, daß die Frage, ob eine scientia conditionate futurorum anzunehmen sei oder nicht, noch in keiner Weise entscheidend ist (weßhalb auch die Thomisten hierüber schließlich nicht mehr stritten), daß vielmehr der Kern des Streites darin liegt, ob sie als scientia *media* anzunehmen und also zu behaupten sei, daß dem Willensbeschluß Gottes in Bezug auf die Leitung des freien Willens die Kenntnißnahme von seinem eigenen Verhalten vorausgehe, ungeachtet derselbe übrigens als Beschluß, den menschlichen Willen zum Guten zu führen, ein unbedingter, absolut freier sei. Zweitens ersieht man daraus, daß die Molinisten den göttlichen Rathschluß auch in Ansehung der Geisterwelt, in der das Gesetz der Freiheit herrscht, als einen absoluten oder unbedingten nicht läugnen, vielmehr nur die Ausführung desselben, d. h. die Wirksamkeit der göttlichen Gnade als dem menschlichen Wollen conform behaupten, somit nur die praedestinatio physica bestreiten wollten. Man ersieht aber auch drittens ebenso leicht, daß ihre Theorie in der That weiter führt, als sie eigentlich wollten, daß sie das Geheimniß der göttlichen Gnadenwirksamkeit ebenso vollständig auflösen und als eine vollkommen durch-

---

1) Billuart l. c. p. 465: Est ergo scientia media juxta suos assertores cognitio, qua deus ante decretum actuale determinans futuritionem conditionatam actuum liberorum explorat et certo praevidet, quid voluntas creata ex innata libertate ageret, si poneretur in talibus vel talibus circumstantiis cum oblato auxilio indifferenti, an illi consentiret et bene ageret, an illi dissentiret et male ageret. Quo praeviso, si velit eam consentire et bene agere, decernit illam in talibus circumstantiis ponere, in quibus praevidit consensuram, et offerre illi concursum indifferentem, sin minus decernit in aliis circumstantiis ponere (oder vielmehr, ihn sich lediglich selbst zu überlassen). Et in tali decreto absoluto, inquiunt, deus certo cognoscit consensum absolute futurum; sed ista certitudo non provenit ex ipsa efficacia decreti, sed ex ipsa praevia scientia conditionata.

sichtige, verstandesevidente Sache hinstellen [1]), wie die Thomisten das Geheimniß des göttlichen Vorherwissens. Sieht man also lediglich auf die objective Logik des Standpuncts beider Partheien, die aber an dem, wie sie innerlich gesinnt waren, an ihrem Glaubensbewußtsein eine Schranke findet — denn sie waren orthodox und dem katholisch kirchlichen Dogma ergeben — so muß man die Theorie der Molinisten ebenso für pelagianisirend, wie die der Thomisten für prädestinatianisirend erklären.

Wenn man den Gegensatz der Thomistischen und Molinistischen Lehre über die scientia dei und die auxilia gratiae richtig würdigen will, so muß man die Gedanken, die auf beiden Seiten leitend und maaßgebend waren, ins Auge fassen. Die Thomistische Theologie — um wieder von ihr als der ältern zuerst zu reden — sehen wir von dem Gedanken der Unbedingtheit des göttlichen Willensbeschlusses und der absoluten Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade beherrscht. Von diesem Gedanken beherrscht — statt ihn zu beherrschen — hatten sich die Thomisten wenig um das eigenthümliche Wesen der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung bekümmert und die Bestimmung desselben für das Wollen des Guten durch die göttliche Gnade als physische Determination gefaßt. Sie wollten den Gedanken ausdrücken, daß die göttliche Determination des menschlichen Willens eine Bestimmung desselben zur eigenen Selbstbestimmung für das Gute sei, haben aber außer Acht gelassen, daß eben deßhalb die Wirksamkeit Gottes auf ihn nicht als eine bloß unmittelbare, sondern zugleich als eine mittelbare, nämlich äußere

---

1) Molina war der Meinung, daß er die concordia liberi arbitrii cum gratiae donis mittelst der scientia media vollkommen begreiflich gemacht habe, und in diesem Sinne konnte er sie als s e i n e Erfindung, oder überhaupt als eine Erfindung der Neuzeit — denn schon sein Lehrer Fonseca soll sie im Jahr 1561 vorgetragen haben — bezeichnen und sagen, wenn sie Augustin bekannt gewesen und klar von ihm erkannt worden wäre, so wäre die Pelagianische Häresie vielleicht gar nicht entstanden. De concord. lib. arb. etc. qu. 22. art. 4. Gewiß! denn dann hätte Augustin selbst pelagianisch gelehrt.

und innere Beweggründe für das Gute ihm darbietende, daß sie überhaupt als eine dem Wesen des Willens conforme gefaßt werden muß. Der menschliche Wille ist ja, was jenes betrifft, nicht ein Vermögen, willkührlich zu wollen, so wenig als ein Vermögen unwillkührlich zu wollen (bloße Spontaneität), sondern das Vermögen nach Beweggründen sich zu entscheiden; und was seine von Gott ihm gegebene Naturbeschaffenheit betrifft, Wahlvermögen, liberum arbitrium. Sie haben zwar von gratia sufficiens und efficax gesprochen; aber gerade dadurch, daß sie diese als eine eigene, von jener verschiedene Art der Gnade und Gnadenwirksamkeit auffaßten, statt beide als die sich integrirenden Momente des Gnadenbegriffs zu bestimmen, verschloßen sie sich die Möglichkeit, die freie Selbstbestimmung des Menschen unter ihrem Einflusse irgend begreiflich zu machen, und mußten diesen Einfluß als eine physische Determination des menschlichen Willens erklären. Sofern sie aber die Freiheit des Menschen, auch im Zustande des Falles, sowie die Contingenz der weltlichen Dinge überhaupt, wenigstens voraussetzen; so sind sie immer noch sehr weit von dem absolutistischen Standpuncte eines Calvin entfernt, der dieselbe ausdrücklich läugnet. Sie vermögen diese Voraussetzung nur nicht zu bewahrheiten und ihr in ihrem System Raum zu verschaffen; wohingegen dieser sie für unwahr erklärt und eine Lehre vom göttlichen Willen aufstellt, die sie als solche nachweist. Auch Calvin geht von dem Gedanken der Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses und der absoluten Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Willens aus; er geht aber sofort einen Schritt weiter und meint, der Wahrheit dieses Gedankens sich nur dann vollkommen zu bemächtigen, wenn er ihn völlig rücksichts- und unterschiedslos geltend mache. So geschah es, daß er unter Verwerfung unserer endlichen Erkenntnißweise Gottes und der damit gegebenen Unterscheidungen, z. B. des göttlichen Vorherwissens von dem Vorherbestimmen, des directen, positiven Bewirkens und des bloßen Zulassens, einen absoluten Begriff von dem ewigen göttlichen Verhalten zur Endlichkeit, insbesondere zur Geisterwelt aufstellte,

der dem gemeinen Weltbewußtsein, wie dem sittlichen Bewußtsein schnurstracks zuwider ist (vgl. oben S. 815). Der Gedanke der Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses und der absoluten Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade ist durchaus wahr; aber er kann und soll mit dem sittlichen Bewußtsein in Einklang gebracht werden; er ist nur insoweit wahr, als er diesem nicht widerspricht. Er findet in dem Gefühle der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott wie in allen, so auch in sittlicher Beziehung seine Stärke. Und dieses Gefühl in seiner ganzen Tiefe zur Anerkennung zu bringen, ist die eigenthümliche Tendenz des Christenthums, und der Apostel Paulus ist es, der ihm den erhabensten Ausdruck gegeben hat (Röm. 9 u. a.). Das Bewußtsein der unbedingten Abhängigkeit von Gott und der eigenen Nichtigkeit ohne Gott, fortschreitend zu der Stimmung des Gemüthes und Willens, alles von ihm empfangen, alles ihm verdanken zu wollen (1 Cor. 4, 7; 1, 31); das Bewußtsein, das von eigenem Werth und Verdienst, von eigener sittlicher Kraft und Stärke unabhängig von Gott nichts weiß (1 Cor. 15, 10): das ist das eigenthümlich christlich fromme Bewußtsein. Aber dieses fromme Bewußtsein schließt das menschliche Selbstbewußtsein nicht aus. Wenn der Mensch auch noch so tief von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß er alles, was er ist und was an ihm gut ist, durch Gott ist, durch seine Gnade und sein Erbarmen; so vergißt er doch nicht, sondern weiß mit einer noch unmittelbareren Gewißheit, daß er eben durch Gott, den gütigen Schöpfer, ein über alle Erdenwesen erhabenes freies Vernunftwesen ist, und als dieses Wesen von Gott dem Weltregenten mit allen guten Gaben versehen wird, als solches, und also auch unter den damit gegebenen, von Gott selbst gesetzten Bedingungen, die Kraft und Wirkung seiner Gnade erfährt [1]. Hält man daran fest, versteht man

1) Denn auch die Sünde entmenscht den Menschen nicht, sondern macht ihn nur aus einer guten zu einer schlechten Person, so daß die Wiedergeburt nicht eine creatio, sondern eine renovatio spiritus, eine Geburt

in diesem Sinne das christlich fromme Bewußtsein, so wird auch die tiefste Empfindung seiner Wahrheit niemals zu einer absolutistischen absoluten Prädestination, zu einer absolutistischen Auffassung der absoluten Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade führen [1]).

Was sodann die Molinisten betrifft, so wollen sie zunächst gar nichts anderes, als die menschliche Freiheit und geistige Persönlichkeit überhaupt gegenüber der Theorie der Thomisten zur Geltung bringen, und was diese bloß voraussetzt, in ihrer Theorie wirklich setzen. Insofern bezeichnet die Theologie der Molinisten einen wirklichen Fortschritt; auch müssen wir ihre Behandlung des Dogma recht eigentlich als zeitgemäß erkennen. Während die Thomisten an der hergebrachten Augustinisch-Thomistischen Lehrdarstellung, wie dieselbe durch den Gegensatz des Pelagianismus bestimmt ist, starr festhielten, und dieselbe nur schroffer, man kann sagen mechanisch und geistlos ausprägten, für eine Modification aber in der Begründung und Entwicklung des Dogma — nach Maaßgabe der durch die überspannten reformatorischen Anschauungen und Lehren von Gnade und Freiheit oder vielmehr Unfreiheit hervorgerufenen Bewegung der Geister lediglich keinen Sinn zu haben schienen; waren es die Molinisten, die auf die hiedurch veränderte Stellung der Entwicklung und Vertheidigung des Dogma hinwiesen und immer auf's neue daran erinnerten, wie es mit der Lehre der Thomisten von einer physischen Prädetermination und Prämotion des menschlichen Willens schwer falle, wenn nicht geradezu

---

aus der fleischlichen Gesinnung in die geistige ist, wobei der natürliche Gebrauch von Vernunft und Freiheit vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird.

1) Bekanntlich hat neuerlich Schleiermacher sich wieder zu der vollen, ungeschwächten Prädestinationslehre Calvins bekannt. Wir begreifen das. Ein Theologe, der in der Philosophie Spinozist ist, und um doch Theologie zu haben, den Glauben in das subjective Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit retten muß, kann nur in der Lehre Calvins den adäquaten Ausdruck desselben finden.

unmöglich sei, den doch offenbar und anerkanntermaßen vorhandenen Gegensatz katholischer und protestantischer Lehre klar nachzuweisen und jene gegen diese erfolgreich zu vertheidigen. Sie erkannten es hinlänglich (und handelten auch darnach), daß die Entwicklung und Vertheidigung des kirchlichen Dogma wieder in die Stellung zurückgebracht oder doch zu einer ganz ähnlichen fortgeschritten sei, wie in den vorpelagianischen Zeiten der Kirche. Aber sie überschoßen das Ziel; wenigstens gilt dieß von Molina und allen jenen, welche ihm auf dem Fuße gefolgt sind, indem sie in Opposition traten gegen die von den Thomisten — freilich sehr einseitig und äußerlich — vertretene Wahrheit der absoluten Prädestination und Wirksamkeit der göttlichen Gnade, eine Wahrheit, für die Augustin bis an sein Ende unter dem Beifall der Kirche gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus gekämpft hat. Die Theorie der scientia media, wenn sie stricte angewendet und in ihr die evidente Erklärung der concordia liberi arbitrii cum gratiae donis gesucht und gefunden wird, schließt jene Wahrheit aus (oben S. 848 f.); andernfalls aber, wenn man auf eine solche Anwendung und Erklärung nicht ausgeht, erscheint sie als ganz überflüssig [1]).

Nach dieser Digression kehren wir zu unserem Gegenstande zurück.

Wie wir schon früher bemerkten, ist das ganze Wirrsal des Thomistisch-Molinistischen Streites über die auxilia gratiae aus der Frage entsprungen, wie Gott was außer ihm ist erkenne, beziehungsweise aus der Auffassung, daß er die Dinge in se tanquam in speculo erkenne [2]). Diese Auffassung ist eine durch

---

1) Daß im Laufe der Zeit und unter dem gewaltigen Andrang der Thomisten der Molinismus wesentlich gemildert wurde, soll hier nur beiläufig gesagt sein.

2) Die moderne scholastische Theologie hat die bezeichnete Frage als grüblerisch, unfruchtbar und verwirrend auf die Seite geschoben (oben S. 835) und begnügt sich damit, von den aus ihr unmittelbar und mittelbar hervorgegangenen Theorieen historisch Notiz zu nehmen. Aber damit ist es nicht gethan. Die Frage berührt einen wesentlichen Punkt in der Lehre

und durch schiefe und schielende. Wenn von dem göttlichen Wissen (oder irgend welcher positiven Eigenschaft Gottes) die Rede ist, so handelt es sich (vom Standpunct unserer inadäquaten Erkenntniß) nicht um ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, wie ein solches das Wissen von seinem Denken und Wollen ist, das wir als ein selbstbewußtes denken müssen, so gewiß wir Gott als Subject denken, sondern um ein Verhältniß nach außen, zur Objectivität. Eben deßhalb muß auch die Absolutheit dieses Verhältnisses ganz allein aus ihm selbst begriffen werden. Erklärt man dieselbe anders und so wie die Thomisten, indem man sagt, daß Gott die Dinge in sich, d. h. in seinem Wesen erkenne; so heißt das zunächst nur, das göttliche Wissen sei ein absolutes, weil es das Wissen des absoluten Wesens ist — womit wohl etwas gesagt, aber das nicht erklärt ist, was erklärt werden soll. Faßt man den Satz aber ernster dahin, das Wissen Gottes von den Dingen sei nichts anderes, als das Wissen von seinem eigenen Denken und Wollen; so hat man entweder kein Verhältniß zur Objectivität, kein objectives Wissen, oder aber nähert man sich dem Standpunct der Immanenz der Dinge in Gott. Dürfen wir uns noch darüber wundern, daß die Theorie der Thomisten in der That mit einem absolutistischen Zuge behaftet ist?

Dieser Weg also ist zu verlassen, und indem man ganz allein auf das Verhältniß Gottes zur Welt seinen Blick richtet, ist vor allem festzustellen, daß das objective Wissen Gottes nicht eine Eigenschaft desselben als des Weltschöpfers, sondern vielmehr als des Weltregenten ist. Als solche setzt dasselbe die Eigenschaften Gottes als Weltschöpfers, sein schöpferisches Denken und Wollen voraus, und dieses Wissen Gottes ist insofern eine m i t t e l b a r e, oder wie wir besser sagen, eine geordnete Eigenschaft, übrigens unbeschadet seiner Absolutheit. Absolut ist das göttliche Wissen dadurch, daß es nichts a u ß e r G o t t,

---

von dem göttlichen Wissen, den man erörtern und ins Klare bringen muß. Es handelt sich also davon, die aufgeworfene Frage richtig zu formuliren.

also namentlich nicht das zeitliche Dasein der Dinge voraussetzt — folglich Vorherwissen ist — und daß es gleichwohl die Dinge, wie sie wirklich sind, in absoluter Weise (intuitiv) erfaßt (s. unten).

Nun ist aber nicht zu verkennen, daß die Dinge anders in der physischen, anders in der moralischen Welt wirklich sind, sofern in der Natur das Gesetz der Nothwendigkeit, im Reiche des Geistes das Gesetz der Freiheit herrscht. Wenn es sich nun fragt, wie sich Gott zur objectiven Welt (in ihrer relativen Selbstständigkeit, wie sie durch sein schöpferisches Denken und Wollen gesetzt ist) wissend und wollend verhalte, so muß dieses Verhältniß zwar als ein absolutes gedacht, es kann aber nicht als ganz dasselbe gegenüber den beiden Reichen (der Natur und des Geistes) von uns begriffen werden. Denn es ist ja die Wirklichkeit und Wirksamkeit (Gesetz der Bewegung) in den beiden Reichen verschieden, und diese Verschiedenheit von Gott selbst gewollt und gesetzt, daher auch für ihn als Weltregenten so zu sagen maßgebend. Denn wiewohl er auch als Regent der Welt in einem absoluten Verhältniß zu allem Wirklichen außer ihm steht und sein deßfallsiges Wissen und Wollen unabhängig ist von dem wirklichen Dasein der Dinge und ihrer Wirksamkeit; so ist er doch, wenn man so sagen will, nicht unabhängig von sich selbst, weil stets mit sich absolut eins. „Gott ist nicht, wie des Menschensohn, daß er bereue." Dieß steht also unzweifelhaft fest, daß das Wissen und Wollen Gottes als Weltregenten das Wissen und Wollen Gottes als Weltschöpfers zur Voraussetzung und Grundlage hat. Sofort ist leicht einzusehen, daß die Verschiedenheit in der Art und Weise, wie die Dinge außer Gott (als Natur und Geist) durch ihn sind und wirken, das göttliche Wissen von denselben, sofern es bloß contemplativer und nicht, wie das göttliche Wollen, causativer Art ist, im Grunde gar nicht berührt, desto mehr aber unser Wissen von seinem Wissen. Denn daß Gott die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens und die freien Handlungen der Menschen mit derselben Bestimmtheit und Sicher-

heit wisse, beziehungsweise vorherwisse, wie das naturnothwendig Wirkliche, das ist, wenn überhaupt, jedenfalls viel schwerer zu begreifen. Das Wollen und Wirken Gottes als Weltregenten, die Beschaffenheit seines Willensbeschlusses (decretum) und die Kraft desselben (efficacia decreti), sie sind es allein oder doch hauptsächlich, welche von jener Verschiedenheit in dem Sein und Wirken der Dinge berührt und durch sie, d. h. durch den schöpferischen Willen Gottes modificirt erscheinen. Das göttliche Decret kann nicht in derselben Weise absolut decretorisch und die Kraft desselben nicht in der gleichen Weise absolut wirksam (efficax) gedacht werden gegenüber den beiden Reichen des Wirklichen, ungeachtet sie auch bezüglich der moralischen Welt absolut decretorisch und wirksam gedacht werden müssen. Die Erörterung dieses Unterschiedes aber, namentlich also der Art und Weise, wie der göttliche Wille in der moralischen Welt herrscht und absolut herrschend ist, gehört nicht hieher, sondern in die Lehre von den moralischen Eigenschaften Gottes. Daß sie in die Lehre von den intelligenten Eigenschaften Gottes hereingezogen, und so ganz verschiedene Dinge, wie die Allwissenheit und die Allwirksamkeit Gottes ineinandergemengt wurden, das fällt, wie schon gesagt, der Frage: in quo *medio* deus cognoscat, zur Last.

Schließlich möge noch auf die Frage eingegangen werden, ob für die Lehre von der scientia media der Traditionsbeweis geführt, ob sie insbesondere aus Augustin erhärtet werden könne. Mit dieser Frage beschäftigten sich die aus Anlaß des Thomistisch-Molinistischen Streits zusammengetretenen Congregationes de auxiliis gratiae ganz hauptsächlich, und sie war insofern auch die Hauptfrage, als bei dem Streite das Dogma berührt war. Daß dieß wirklich der Fall sei, wurde von beiden Partheien selbst behauptet, indem die Thomisten ihren Gegnern vorwarfen, daß ihre Lehre pelagianistre, diese umgekehrt jenen, daß sie sich der Lehre der Reformatoren nähern, also prädestinatianisiren. Daher legte Clemens VIII. der Congregation die Frage vor: An sit sententia Augustini, quod ante decretum absolutum

divinae voluntatis detur in deo cognitio certa et infallibilis contingibilium dependentium a causa libera, qualem Molina per scientiam mediam deo tribuit. Damit ist der Kern der Streitfrage bezeichnet, der nicht darin besteht, ob eine scientia conditionate futurorum in Gott anzunehmen und ob sie eine gewisse und unfehlbare sei, sondern darin, ob diese scientia das göttliche Willensdecret bezüglich des menschlichen Wollens bedinge.

Es darf von vorn herein erwartet werden, daß die Väter die göttliche Allwissenheit nach allen Seiten, nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang beleuchten, und daß sie daher nicht bloß was wirklich geschieht, sondern auch was möglicherweise geschieht, nicht blos die Eventus, sondern auch die Eventualitäten, die verborgenen und nie in Handlungen übergehenden Absichten und Anschläge des menschlichen Herzens als Gegenstand des göttlichen Wissens betrachten. Wenn aber nun das auch wirklich und nachweislich von ihnen geschieht, so ist damit für die Vertheidigung der Molinistischen Theorie, aus dem kaum angeführten Grunde, in der That noch nichts gewonnen. Da die Väter die förmliche Behandlung des göttlichen Wissens, wie sie von der Scholastik nachmals eingeführt worden ist, nicht kennen, so kann man aus ihren Schriften auch nicht erkennen, ob sie der zwei- oder dreigliedrigen Eintheilung desselben das Wort reden, sondern man ist darauf angewiesen, aus der Art und Weise, wie sie Gott von seinem Wissen Anwendung machen lassen, einen Schluß darauf zu ziehen, ob sie den Thomistischen oder den Molinistischen Standpunct vertreten.

Die Molinisten berufen sich zu ihren Gunsten namentlich und vor allem auf Gregor von Nyssa. Dieser nun führt aus [1]), wie es Gott, der das Zukünftige so gut als das Vergangene weiß, zukömmlich oder gemäß sei, Kinder eines vorzeitigen Todes sterben zu lassen, wofern er vorhersieht, daß sie, wenn sie am Leben blieben, der Sünde und dem ewigen Tode ver-

---

1) In der Rede de iis, qui praemature arripiuntur. Opp. Tom. II. p. 765 ed. Paris. 1615.

fielen; denn die vollkommene Providenz wolle nicht bloß die eingerissenen Krankheiten heilen, sondern auch dafür sorgen, daß sie nicht einreißen. Wer sieht nun aber nicht auf den ersten Blick, daß das nicht entfernt ein entscheidendes Zeugniß zu Gunsten der Molinistischen Theorie ist? Dieser Ausspruch berührt den Kern der Frage nicht, und kann nur gegen jene ungeschickten Bekämpfer der scientia media angeführt werden, welche, nachdem sie das bedingt Wirkliche als Gegenstand des göttlichen Wissens im Hinblick auf die dafür sprechenden Schriftzeugnisse nicht mehr zu läugnen vermochten, nach dem Strohhalme griffen, dasselbe für ein bloß conjecturales oder muthmaßliches auszugeben, eine Ansicht, die freilich wie der hl. Schrift, so auch den Vätern gänzlich fremd ist. Von der Art, wie das angeführte Zeugniß, sind aber die meisten, wo nicht alle, welche die Vertheidiger der scientia media auffinden konnten [1]), namentlich auch diejenigen, welche aus Augustins Schriften gegen die Pelagianer herbeigezogen wurden. Augustin citirt häufig die Stelle Weish. 4, 11: „er (der Gerechte) ist hinweggenommen worden, damit Bosheit nicht seinen Verstand verkehre“, um auf sie die Lehre zu begründen, daß Gott einige, aus einem besondern Wohlwollen für sie, eines vorzeitigen Todes sterben lasse, sofern er nämlich vorhersehe, daß sie bei längerem Leben den Stand der Gerechtigkeit verscherzen und dem geistigen Tode verfallen würden [2]). Dasselbe sieht Gott aber auch bei andern vorher und nimmt sie doch nicht hinweg, weil sie zu den von Ewigkeit her Verworfenen, wie jene zu den Erwählten gehören [3]). So weiß Christus (Gott) von den Tyriern und Sidoniern, daß sie sich bekehren würden, wenn sie die Wunder sähen, welche die Bewohner von Chorazim und Bethsaida gesehen haben und verstockt blieben. Gleichwohl hat er sie vor diesen geschehen

---

1) Petav. IV. 8. 4. Petavius beruft sich seinerseits auf Ruis, de scientia media disput. 62 seqq.

2) Augustin. de corrept. et gr. c. 8. n. 19.

3) De praedest. SS. c. 14. De dono pers. c. 9.

lassen und vor jenen nicht, und beide verfallen dem Gerichte, nur die erstern einem milderen [1]). Warum aber Gott gegen die einen so, gegen die andern anders verfahre, das sei das Geheimniß seines ewigen Rathschlusses, den wir nicht, ja von dem wir nichts begreifen [2]). Darin gibt sich am deutlichsten die ganze Schärfe des Gegensatzes des Augustinischen Standpunctes zu dem Molinistischen zu erkennen. Daß in jenen Augustinischen Aussprüchen Gott eine scientia conditionate futurorum, und zwar eine sichere und unfehlbare zugeschrieben wird, ist ganz unbestreitbar. Daraus folgt aber nicht, daß er die scientia media der Molinisten lehre. In dieser Beziehung hat Molina selbst mit anerkennenswerther Offenheit das Richtige gesagt: die scientia media sei Augustin nicht bekannt und klar gewesen (data et explanata ob. S. 850. A.) [3]). Nach Augustin steht der göttliche Rathschluß in Ansehung des Menschen, die Gnadenwahl, von Ewigkeit her fest, und zur Durchführung desselben gebraucht Gott äußere, gänzlich außer der Willensmacht des Menschen liegende Mittel, durch welche er der möglichen, von ihm vorhergesehenen Durchkreuzung seines Rathschlusses durch den Eigenwillen des Menschen begegnet. Man kann daher sagen, das göttliche Decret hindert die Freiheit nicht, in Thätigkeit zu treten; aber Gott läßt sie nicht ganz ausschwingen, sondern trifft äußere Vorkehr gegen diejenige Bethätigung des menschlichen Willens, welche seinem Rathschluß zuwiderlauft. Daß diese Theorie eine einseitige und unvollkommene ist, sieht man sogleich; aber was sie darthun will, die Unabhängigkeit des göttlichen Rathschlusses und die Unfehlbarkeit desselben, dieß, daß auch in dem Reich der Geister, in der moralischen Welt

1) De dono pers. c. 9—11.

2) LL. cc.

3) Suarez räumt das nicht ein, und insofern mit Grund, als Augustin die Freiheit des Willens in seiner Lehre von der Gnade immer voraussetzt, wie Molina in seiner Lehre von der Freiheit die Gnade. Aber genauer betrachtet ist ja damit vielmehr die Verschiedenheit, als eine Einheit der beiderseitigen Standpuncte anerkannt.

Gott herrsche und sein Wille absolut herrschend sei, ist eine unantastbare, durch das Christenthum in der erhabensten Weise beglaubigte Wahrheit, die Augustin gegen den Rationalismus der Pelagianer vertheidigt und bis zu ihren letzten Consequenzen verfolgt. Wenn nun Augustin den menschlichen Willen nur halb zu seinem Rechte kommen läßt, um jene Wahrheit ganz und gleichsam handgreiflich zur Geltung zu bringen, so trägt die Molinistische Theorie gerade das entgegengesetzte Gepräge: sie bringt die menschliche Freiheit ganz und gewissermaßen handgreiflich zur Anerkennung, die Absolutheit des göttlichen Rathschlusses aber nur halb. Die Standpuncte sind auf beiden Seiten ganz verschiedene.

Ihrerseits führen die Thomisten andere Stellen an, in welchen der gefeierte Kirchenlehrer das Vorherwissen von etwas, was nachher nicht eintritt, als widersinnig verwirft [1]). Wie es sich mit diesen Stellen, insbesondere im Vergleich mit den zuerst angeführten, die eine scientia conditionate futurorum Gott beilegen, näherhin verhalten mag [2]), so können sie doch so wenig gegen, als die erstern für die Molinisten entscheiden, da, wie

---

1) De anima et ej. orig. c. 12. bekämpft Augustin den Gedanken, die ohne Taufe aus diesem Leben scheidenden Kinder würden gestraft, jedoch nicht wegen der Erbsünde, sondern wegen ihrer eigenen Sünden, die sie begangen haben würden (wie Gott wisse), wenn sie am Leben geblieben wären, und schließt dann mit dem Satze: quid, quod ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit? Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum? Quomodo ergo puniuntur peccata quae nulla sunt, i. e. quae nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem, nec morte praeveniente post carnem? De praedest. SS. c. 14. n. 26: Haec est tota causa, cur dictum est „Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.“ Dictum est enim secundum pericula vitae hujus, non secundum praescientiam dei, qui hoc praescivit quod futurum erat, non quod futurum non erat, i. e. quod ei mortem immaturam fuerat largiturus, ut tentationum subtraheretur incerto, non quod peccaturus esset qui mansurus in tentatione non esset.

2) Vgl. Petav. IV, 8. 7.

wiederholt bemerkt worden, der Kern der Streitfrage anderswo und viel tiefer liegt.

Die Thomisten weisen daher vorzugsweise darauf hin, daß es die Semipelagianer gewesen seien, die im Gegensatz gegen Augustin den göttlichen Willensbeschluß auf die Präscienz bauen. So Faustus: nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nihil decernit (de nat. et lib. arb. lib. II. c. 3 und öfter). Und das sei das Wesen auch der neuen Molinistischen Lehre. Allein die bedingte Prädestination lehrten einstimmig alle Väter der griechischen und lateinischen Kirche vor Augustin. Und so muß man lehren, wenn man zeigen will, daß die göttliche Vorherbestimmung und Gnadenwirksamkeit die Freiheit nicht aufhebe, wie man andrerseits Augustinisch die unbedingte Prädestination und absolute Wirksamkeit der Gnade lehren muß, wenn man die Gnade Gottes als die Quelle des menschlichen Heils nachweisen will. Diese beiden Lehrweisen schließen sich aber keineswegs aus, sondern verbinden sich vielmehr einheitlich [1]; im Fortschritt von jener zu dieser wird die Wahrheit begriffen, was an diesem Orte jedoch nicht näher gezeigt werden kann. Sie sind also beide berechtigt, so lange sie nicht ausschließlich geltend gemacht werden. Das geschah von jenen Partheien großentheils wirklich, und so hatten beide unrecht.

§. 57.

Die Absolutheit des göttlichen Wissens als intuitives Wissen.

Haben wir im vorigen §. das göttliche Wissen seinem Inhalt und Umfange nach als das Wissen alles Wirklichen und somit als Allwissenheit bestimmt; so ist dasselbe nunmehr seiner Art nach als absolutes Wissen ins Auge zu fassen.

Absolutes Wissen ist es einerseits als directes und perfectes

1) Vgl. Augustin. de corrept. et grat. n. 17.

Erfassen und Erkennen des Wesens der Dinge, andererseits als Vorherwissen.

Das Wirkliche außer Gott, das der Gegenstand seines Wissens ist, ist ein zeitlich aufeinanderfolgendes und räumlich auseinanderliegendes Sein, und der endliche Geist, der als solcher selbst zu dem Wirklichen außer Gott gehört, ist gleichfalls zeitlich und räumlich beschränkt. Als solcher ist er zu einer bestimmten Zeit, und an einem bestimmten Orte, und jede seiner Thätigkeitsäußerungen erfolgt zu einer bestimmten Zeit und von einem bestimmten Orte aus. So ist ihm das Seiende, was zu gleicher Zeit mit ihm oder im Momente seiner Thätigkeitsäußerung ist, das Gegenwärtige, und von diesem weiß er, sofern es in dem Kreis seiner Wahrnehmung liegt, in unmittelbarer, anschaulicher Weise. Von dem dagegen, was vorher war, weiß er nur durch Rückerinnerung (recordatio) oder durch fremdes Zeugniß (traditio); und von dem, was nachher sein wird, so weit er überhaupt solches wissen kann, durch Ahnung (divinatio) oder (göttliche) Eingebung (inspiratio). Das sind die Weisen des menschlichen Wissens von den Dingen, und so ist dieß Wissen immer ein sehr unvollständiges und unsicheres oder doch inevidentes. Für den göttlichen Geist ist das Wirkliche außer ihm kein zeitlich aufeinanderfolgendes und räumlich auseinanderliegendes; ihm ist alles zugleich und mit einem Male präsent, wie wenn es gleichzeitig wäre und auf einen Punct zusammengedrängt. Daher bedarf er weder der Erinnerung, noch der Ahnung oder Eingebung, keines fremden Zeugnisses und keiner Botschafter, um zu erfahren, was auswärts geschieht. Wenn gleichwohl die hl. Schrift Gott Boten und Kundschafter aussenden, oder wenn sie ihn selbst vom Himmel herabsteigen läßt, um zu sehen, ob es mit der Gottlosigkeit Sodoms wirklich so beschaffen sei, wie verlautet (1 Mos. 18, 20 f.); so ist dieß die sinnlich anschauliche Weise ihrer Darstellung, die der Idee des absoluten Wissens Gottes keinen Eintrag thut.

Es genügt indeß nicht, nur im Allgemeinen zu wissen, daß dem göttlichen Geiste alles Wirkliche außer ihm absolut präsent

sei, daß sein Wissen ein Anschauen der Dinge und ein Zusammenschauen oder mit einem Blick Ueberschauen derselben sei. Da es kein Wissen ohne Denken gibt, so muß auch das göttliche Wissen ein denkendes sein, und diese Seite desselben ist noch besonders zu beleuchten. Das menschliche Wissen kommt durch Denken zu Stande unter Voraussetzung der Anschauung, die es verarbeitet. In der Anschauung oder Wahrnehmung wird alles, was der Gegenstand ist, ohne Unterschied zusammengeschaut, und so ist er dem Geiste in einem noch unbestimmten, confusen Bilde präsent, das jedoch schon sämmtliche Züge der Wahrheit hat, deren Zusammenfassung in ein Ganzes das Werk des dabei thätigen Denkens ist. Das ist aber nur erst sein Anfang. Das sich fortsetzende Denken unterscheidet das eine vom andern am Object (oder seinem Bilde) und stellt das eine gegen das andere fest. Zu seinem Abschlusse kommt es aber dadurch, daß es das Unterschiedene einheitlich zusammenfaßt und in dem einheitlichen Inbegriff der Eigenschaften das Wesen der Sache erkennt. Das endliche Denken kommt aber nach solchem einmaligen Durchlaufen seiner Bahn noch nicht zur Ruhe; weil es kein perfectes (absolutes), sondern nur allmählig sich perfectionirendes ist, so fangt es immer wieder von vorne an und ist so buchstäblich ein hin- und zurücklaufendes (discursives) Denken. Das göttliche Denken ist darüber absolut erhaben, daher ein die Anschauung in einem Acte erfassendes, mit ihr identisches. Dieß ist der formelle Unterschied; mit ihm hängt der materielle zusammen. Der menschliche Geist erkennt wohl das Wesen der Dinge (die er erkennt), und nicht bloß Erscheinungen, wie Kant meinte. Aber er erkennt ihr Wesen nicht absolut, weil er keinen unmittelbaren Einblick in sie hat, sondern sie nur aus ihren Wirkungen (Erscheinungen) und Beziehungen zu andern erkennt. Gott, der Schöpfer der Dinge, erkennt dagegen alle Dinge, und zwar unmittelbar in ihrem Wesen, und so ist seine Erkenntniß der Dinge im Unterschiede von der des endlichen Geistes, eine absolute, weil unmittelbare (intuitive) Wesenserkenntniß derselben.

§. 58.

Fortsetzung. Das göttliche Vorherwissen.

Das göttliche Wissen von den Dingen ist ferner ein absolutes, sofern es Vorherwissen derselben ist.

Wir haben zuerst die Wahrheit dieses Begriffes, d. i. die Gründe, worauf er beruht, und die practische Bedeutung, die ihm zukommt, nachzuweisen, und hierauf dieselbe zu erkennen, d. i. das Problem, das sich für den denkenden Geist daran knüpft, zu lösen.

I. Die Wahrheit und die practische Bedeutung der Eigenschaft des göttlichen Vorherwissens.

Wie die Allwissenheit, so ist das Vorherwissen von dem Glauben an Gott im religiösen (theistischen) Sinne unzertrennlich. Denken wir ihn, dieser Idee gemäß, als den unendlichen Verstand, so schreiben wir diesem Verstande nicht bloß ein Wissen von diesem und jenem, von vielem oder auch dem meisten, sondern schlechthin von allem zu. Wir stellen ihn nicht in die Reihe der endlichen Geister, wovon immer der eine den andern durch den Umfang seines Wissens übertrifft, auch nicht auf die höchste Stufe derselben, indem wir ihm ein umfassenderes Wissen als jedem und allen zuschreiben, sondern absolut darüber hinaus. Indem wir ihn aber, derselben Idee gemäß, näherhin als den unabhängig von der Welt an und für sich seienden absoluten Geist oder Verstand denken, so denken wir auch sein Wissen als an und für sich und unabhängig von dem zeitlichen Dasein und dem successiven Werden und sich Entwickeln der Dinge bestehend, d. h. als ewiges Wissen oder Vorherwissen. Gestützt auf die religiöse Idee von Gott konnte daher Augustin mit Recht sagen: Gott bekennen und sein Vorherwissen läugnen, ist offenbar ungereimt [1]).

---

1) Augustin. de civit. dei lib. II. c. 9. n. 1: Nam et confiteri deum et negare esse praescium, apertissima insania est.

Wie die Allwissenheit, so ist das Vorherwissen der Dinge näherhin die nothwendige Eigenschaft des weltregierenden absoluten Geistes (Gottes als des Weltregenten). Erst unter diesem Gesichtspuncte erkennen wir die concrete Wahrheit dieser göttlichen Eigenschaftsbegriffe [1]). Durch die Schöpfung ist alles, was außer Gott sein kann, als ein Sein für sich, mit relativer Selbstständigkeit gesetzt, ein alles umfassender Inbegriff der Dinge (Universum), die nach Maßgabe der ihnen verliehenen Kräfte sich bethätigen und somit (relativ) selbstständig sich bewegen. Wird die Schöpfung (Welt) als das Werk Gottes, des unendlichen Verstandes (der unendlichen Weisheit) und des unendlichen Willens (unendlich nach seiner Macht wie nach seiner Güte) begriffen, so hat sie auch einen Endzweck, der von keinem Weltwesen als einem Theil des Ganzen, sondern nur von dem Welturheber durch alle Theile des Ganzen, ihre Thätigkeit und Wirksamkeit herbeigeführt oder realisirt werden kann. So kommen wir zu dem Begriff der göttlichen Weltregierung, zu der Erkenntniß der Wahrheit, daß weder der Zufall (casus) noch eine blinde Nothwendigkeit (fatum) in der Welt oder über ihr waltet, sondern daß derselbe unendliche Verstand und Wille, der die Welt ins Dasein gerufen, eingerichtet und geordnet hat, sie auch leitet und zu ihrem Endziele führt, unbeschadet der eigenen, (relativ) selbstständigen Bewegung der Dinge, vielmehr mittelst derselben oder durch sie, indem ja andern Falles Gott mit sich selbst, der Weltregent mit dem Weltschöpfer in Widerspruch geriethe. Um aber dieß Reich relativ selbstständiger Kräfte und Wesen mit absolut sicherer Hand zu leiten und seinem Endziele

---

1) Dieselben entspringen ja auch, wie wir gesehen haben, sofern sie positive Eigenschaftsbegriffe sind, nicht derjenigen Seite der Gottesidee, deren Inhalt wir aus der Unterscheidung Gottes von der Welt schöpfen, also nicht der Idee des unendlichen Wesens, sondern derjenigen Seite, deren Inhalt sich uns durch die Beziehung Gottes auf die Welt erschließt; also der Idee des absoluten Geistes als des Weltschöpfers und Weltregenten. Und zwar sind sie mittelbare oder geordnete Eigenschaften des absoluten Geistes, also Eigenschaften Gottes als des Weltregenten.

unfehlbar entgegen zu führen, darf der Weltregent von nichts, was in der Welt sich begibt, von keinem Ereigniß, das, wenn es geschehen ist, nicht ungeschehen gemacht werden kann, überrascht werden. Folglich muß er alles, was geschieht, zum Voraus wissen. Das weltregierende Handeln (Denken und Wollen) kann nicht das Werk des jeweiligen Moments, der momentan gegebenen Situation, sondern es muß ein zum Vorhinein berechnendes und berechnetes sein, weil es nur so ein die Umstände beherrschendes, denselben gewachsenes sein kann. Somit muß der Weltregent nicht bloß zum Voraus wissen, was wirklich geschieht, sondern auch, was möglicher Weise geschieht, unter diesen oder andern Umständen geschehen würde. Kein Reich (nicht die kleinste Familie), es mag noch so einfach und gut eingerichtet sein, kann ohne Voraussicht und vorsehende Thätigkeit mit wirklichem Erfolge geleitet werden. Hieraus ersieht man, daß das, was die hl. Schrift Gottes Vorsehung nennt, nichts anderes ist, als die eigenthümliche Art seiner weltregierenden Thätigkeit und daß sich somit die Vorsehung als Handlungsweise und die Regierung als Inbegriff der auf die Weltwirklichkeit gerichteten Handlungen Gottes genau ebenso zu einander verhalten, wie das göttliche Vorherwissen zu der Allwissenheit.

Setzt demnach die vorsehende Weltregierung Gottes das göttliche Vorherwissen alles Wirklichen (nicht bloß dessen, was wirklich geschieht, sondern auch dessen, was möglicher Weise geschieht, d. i. den offenen Einblick in das menschliche Herz) nothwendig voraus; so kann man das Vorherwissen Gottes nicht läugnen, ohne zugleich seine vorsehende Weltregierung zu läugnen. Was kann also klarer sein, als daß der Begriff des göttlichen Vorherwissens ein durchaus nothwendiger ist vom Standpunct der religiösen Gottesidee, und daß die Lehre von dem göttlichen Vorherwissen nicht etwa nur eine theoretische, sondern eine practische Wahrheit von der höchsten Bedeutung und Tragweite ausspricht. Wenn daher der Arminianer Limborch meinte, dieser Begriff, den die Socinianer aus theoretischen Gründen ver-

warfen, sei jedenfalls von keiner sonderlichen Bedeutung und berühre das Wesen der Religion nicht [1]), so ist dieß offenbar ein sehr grober Irrthum. Denn was könnte das für eine Gottesverehrung sein, die den Glauben an die göttliche Weltregierung und Vorsehung nicht kennt? Das wäre eine Religion, in der das Gebet keine Stelle fände, oder doch nur ein solches, in dem wir von der Gottheit äußere Glückseligkeit erflehen. So sänke sie auf die heidnische Religion zurück, wie sie uns der Philosoph und Pontifex Cotta schildert [2]): „Das ist bei allen Menschen nicht anders, daß sie die äußern Güter, Weingärten, Fruchtfelder, Oelbaumpflanzungen, reichen Ertrag an Früchten aller Art, überhaupt alles, was das Leben angenehm und genußreich macht, den Göttern verdanken; die Tugend aber hat noch nie Jemand als ein Geschenk Gottes betrachtet. Und das ist auch ganz in der Ordnung. Denn um der Tugend willen werden wir mit Recht gelobt, und billig rühmen wir uns unserer Tugenden. Das wäre aber nicht der Fall, wenn sie ein Geschenk der Gottheit und nicht unser eigenes Werk wäre. Werden uns aber größere Ehren zu Theil, oder mehrt sich unser häuslicher Wohlstand, haben wir zufällig ein Gut erlangt, oder ein Uebel abgewendet, so danken wir den Göttern und betrachten dieß nicht als einen Zuwachs unseres Verdienstes. Wo hat aber jemals Einer der Gottheit dafür gedankt, daß er ein tugendhafter Mann ist [3])? Aber dafür wohl, daß er reich, daß ihm Ehre zu Theil wurde, daß er unversehrt an Gut und Leben blieb. Das sind die Dinge, um deren willen man Jupiter den Besten und Größten nennt, nicht weil man denkt, daß er uns gerecht, mäßig und weise mache, sondern daß er uns bei Leben und Wohlsein erhalte, uns

1) Theolog. christ. §. 27: Tanti non facimus hanc quaestionem, ut necessarium plane ad salutem credamus, deo futurorum contingentium praescientiam adscribere. — Absque illius cognitione aut fide cultus dei sartus tectusque esse potest.

2) Bei Cicero de nat. deor. III, 36.

3) Der Christ ist dieser Eine (s. ob. S. 852).

Reichthum und Ueberfluß schenke. . . Judicium hoc omnium mortalium est, fortunam a deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam [1]." Anders die christliche Religion. Nicht nur unser äußeres Geschick und unsere irdische Glückseligkeit weiß sie in der Hand Gottes, sondern und vor allem unser inneres geistiges Wohl und Wohlbefinden, unsere Seligkeit. Daher sucht und erfleht der Christ vor allem das „Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (Matth. 6, 10. 33); die Sorge um das äußere, leibliche, irdische Leben und Wohlsein, was dem Heiden die erste und Hauptsorge ist (Matth. 6, 32), tritt ihm in den Hintergrund. Der Christ weiß wohl, daß sich die Vorsehung Gottes auch auf sein leibliches und irdisches Wohl erstreckt (Matth. 6, 32); aber er weiß zugleich auch und glaubt, daß ihr eigentliches Absehen auf die Seele des Menschen, ihre Heilung und Belebung zum ewigen Leben, das in der Erkenntniß und Liebe zu ihm besteht (Joh. 17, 3), gerichtet ist, ohne jedoch zu verkennen, daß ihm Weisheit und Tugend nicht wie äußere Glücksgüter zufallen können, daß er sie vielmehr durch eigene Anstrengung und freie Selbstbestimmung (durch seinen Vernunft- und Freiheitsgebrauch) sich erwerben muß, um sie sein und persönlich eigen zu nennen. Denn das schließt nicht aus, daß sie dennoch — und sie vorzugsweise — eine göttliche Gabe oder Gnade sind, um die wir Gott vor allem und am inständigsten zu bitten haben.

Der der theistischen Gottesidee conforme Gottesglaube, wenn er den Glauben an Gottes Weltregierung und Vorsehung als eine wesentliche Bestimmung ihres Inhalts festhält, kennt nämlich das den Weltzweck sicherstellende und verwirklichende Walten Gottes nicht als ein solches, durch das die relative Selbstständigkeit der Dinge beseitigt oder vernichtet würde, und insbesondere nicht als ein solches, das den Willen des Menschen vergewaltigt,

---

1) S. meine Abhandlung: Der Gegensatz des Heidenthums und Christenthums in der sittlichen Weltansicht. Theol. Quartalschrift, Jahrg. 1841. S. 224 ff.

indem es seine freie Selbstbestimmung beugt oder darüber hinwegschreitet, und statt durch ihn zu seinem Ziele zu kommen, ohne ihn oder durch ihn wie durch ein mechanisch sich bewegendes Instrument demselben zustrebt. Drücken wir das in subjectiver Form aus! In seinem frommen Bewußtsein hat der Mensch die unmittelbare Gewißheit, daß Gott der Weltregent, die allwaltende Vorsehung ist. Es ist dieses fromme Bewußtsein aber sein frommes Selbstbewußtsein, und in diesem hat er die noch unmittelbarere Gewißheit, daß er für sich, eine geistig sittliche Persönlichkeit ist, also nicht wie die Materie als ein rein passives und bloß receptives Wesen, und ebenso wenig wie ein bloßes Naturwesen, das sich nach mechanischen Gesetzen bewegt, oder wie ein physisches Instrument sich verhält, das nach solchen Gesetzen bewegt wird. Das fromme Bewußtsein verbindet also diese beiden Gewißheiten zur Einheit und findet darin seine Wahrheit [1]). — Wenn aber der theistische Gottesglaube selbst gegenüber dem göttlichen Wollen und Wirken die Freiheit des Menschen nicht fallen läßt, so kann er nur um so weniger gemeint sein, gegenüber dem göttlichen Wissen (Allwissenheit und Vorherwissen), als der Voraussetzung der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, von der Wahrheit abzulassen, daß der Mensch in seinen Handlungen frei sei; sondern in dem Sinne hält er ein vorsehendes Walten, eine allwissende Weltregierung Gottes fest, daß Gott die durch ihren Vernunft- und Freiheitsgebrauch sich als Personen darstellende geistig sittliche Wesen als solche in Anschlag und gleichsam in Rechnung bringt, und so die moralische Welt in all- und vorsehender Weise regiert. Das ist die Wahrheit, und darin besteht das undurchdringliche Geheimniß der göttlichen Weltregierung und Vorsehung, wie Gott, seinen vernünftigen Crea-

1) Das Schleiermacher'sche fromme Bewußtsein weiß nur von dem erstern und ist lediglich das Gefühl unbedingter Abhängigkeit. Es ist kein frommes Selbstbewußtsein, weil es auf pantheistischem Standpunct kein Selbst außer Gott, und überhaupt kein Selbst oder Ich gibt.

turen ihren freien Willen lassend, dennoch seinen Willen schließlich zur Geltung bringt, indem er zwar nicht alle, aber so viele als möglich zur Seligkeit führt. Das ist aber das höchste Resultat der besten Weltregierung, und im Hinblick darauf ist zu sagen, daß Gott seinen Weltzweck vollkommen erreiche, seinen Willen, „daß alle selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen“, so wie er gemeint ist und in einer besten Weltregierung allein gemeint sein kann — nämlich mit ihrem und durch ihren Willen alle zu beseligen — zur vollsten Geltung bringe.

Der theistische Gottesglaube schließt also beides in sich, den Glauben an Gottes Vorherwissen und die Gewißheit der Freiheit des Menschen in seinen Handlungen. An beiden müssen wir als den wesentlichen Elementen der Wahrheit festhalten [1]).

II. Die Frage der Harmonie des göttlichen Vorherwissens mit der Contingenz der Welt und der Freiheit der menschlichen Handlungen insbesondere.

Indem wir aber auf diesen Inhalt des Glaubens reflectiren und über ihn nachdenken, so entsteht vor unsern Augen eine Frage, deren Lösung zu den schwierigsten des menschlichen Denkens gehört [2]).

Wenn der Gläubige unbefangen an der Wahrheit, daß Gott vorherwissend sei, festhält, so ist es diese aus der Reflexion auf ihren Inhalt entspringende Frage, welche Vielen die Sache selbst fraglich macht. Die vorausgesetzte Unmöglichkeit ihrer Lösung bewog einen heidnischen Philosophen [3]), bewog selbst

---

1) Augustin. l. c. n. 2: Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat. C. 10. n. 2: utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur; illud (deum esse praescium) ut bene credamus, hoc ut bene vivamus.

2) Anselm nennt sie famosissimam quaestionem. De casu diab. c. 21.

3) So läugnete Cicero das Vorherwissen Gottes: Quoniam utrumque arbitrabatur (Cicero) esse non posse, sed si alterum confirmabitur, alterum tolli; si eligerimus praescientiam futurorum, tolli voluntatis

christliche Theologen (die Socinianer) [1]) zur Läugnung des göttlichen Vorherwissens, und erweckte noch jüngst selbst bei katholischen Theologen Zweifel und Bedenken dagegen [2]). Allein nur die förmliche Undenkbarkeit der Sache könnte dazu berechtigen; denn was undenkbar ist, kann nicht wahr und also auch kein Gegenstand des Glaubens sein. Die bloße Schwierigkeit hingegen, göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit zusammen zu denken, und selbst die Unmöglichkeit, die Einheit beider (das Wie) evident zu erkennen und zu begreifen, kann dazu nicht berechtigen [3]). Wohin käme es bei solchem Grundsatze mit der menschlichen Wahrheit? Viele Dinge, die doch kein Vernünftiger bezweifelt oder gar läugnet, können nicht evident begriffen werden, z. B. nicht einmal das objective Dasein der Welt.

Diesen Läugnern oder Bezweiflern des göttlichen Vorherwissens stehen andere gegenüber, welche, in einer Ueberspannung des frommen Bewußtseins, wie in der physischen, so in der moralischen Welt die alleinige Herrschaft des allmächtigen göttlichen Willens sehen und durch die ewigen Decrete desselben alles in gleicher Weise unabänderlich vorausbestimmt glauben. Sie wollen von einer Contingenz der Dinge und einer Freiheit des Menschen in seinen Handlungen nichts wissen [4]); die gött-

---

arbitrium, si eligerimus voluntatis arbitrium, tolli praescientiam futurorum. Augustin. de civit. dei. V, 10. 2. Die Läugnung der göttlichen Präscienz erscheint in solchem Falle als das natürlichste, weil, wie schon gesagt, die Gewißheit des Selbstbewußtseins eine noch unmittelbarere ist, als die des frommen Bewußtseins.

1) Faustus Socin. praelect. theol. c. 10.

2) Vgl. Schwane, das göttliche Vorherwissen und seine neuesten Gegner. Münster 1855.

3) Augustin. de don. persev. c. 14. n. 37: Numquid ideo negandum est, quod apertum est, quia comprehendi non potest quod occultum est? Numquid, inquam, propterea dicturi sumus quod ita esse perspicimus, non ita esse, quoniam cur ita sit non possumus invenire?

4) Quando quidem omnia, quae eveniunt, juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. Melanchthon loc. theol. (I. ed.) bei Bindseil, Corp. Reformat. Tom. XXI. p. 88.

liche Präscienz fällt ihnen mit der göttlichen Prädestination zusammen und ist nichts anderes als das Wissen Gottes von seinem eigenen Wollen und Thun. Auch sie also zerhauen den Knoten, den sie lösen sollten.

Daß Gott von dem Sein außer ihm, sofern es durch ihn, durch sein Denken und Wollen ist, mit derselben Sicherheit und Gewißheit wisse, mit der er von sich selbst, von seinem eigenen Denken und Wollen weiß, ist eine unmittelbar evidente Sache. Nimmt man daher von vornherein an, daß alles durch Gott nicht nur absolut verursacht, d. h. ins Dasein gerufen, sondern auch das Daseiende absolut von ihm bewegt und bestimmt sei, d. h. setzt man sich über den Unterschied zwischen der göttlichen Weltschöpfung und Regierung hinweg; so ist dem Problem des göttlichen Vorherwissens, als einer Eigenschaft des weltregierenden absoluten Geistes, der Nerv abgeschnitten. Wenn von göttlichem Vorherwissen die Rede ist, so wird das selbstständige Dasein der Welt außer Gott (als Werk seiner Schöpfung) vorausgesetzt, und das ist die Frage: ob und wie die — kraft der eigenen Bewegung und Entwicklung der Dinge in der Zeit eintretenden Begebnisse von dem vor und unabhängig von der Welt an und für sich seienden Gotte gewußt, d. h. also vorhergewußt gedacht werden können.

Offenbar nun kann alles das, was naturnothwendiger Weise geschieht, auch unfehlbarer Weise von ihm vorhergewußt werden; und es scheint sich somit die Frage ganz auf das Gebiet der Freiheit der menschlichen Handlungen zu beschränken. Wenn man das aber auch in der Hauptsache einräumen muß, so ist damit doch die Frage nach dieser Seite noch keineswegs abgethan. Mit welchem Rechte nehmen wir an, daß alles, was im Reiche der Natur geschieht, naturnothwendiger Weise geschieht? Gibt es denn nicht vielleicht ein Zufälliges, das dem geschlossenen Naturzusammenhang in ähnlicher Weise sich entzieht, wie offenbar das, was im Reiche des Geistes und der Freiheit geschieht, in der That und Wahrheit wenn auch nicht außer, so doch über dem Naturzusammenhange steht? Wäre dem wirklich

so, dann würde die Schwierigkeit, ein Wissen Gottes von dem Zufälligen zu denken, die ihr correspondirende in Ansehung der menschlichen Handlungen noch weit überwiegen. Allein ein Zufälliges im eigentlichen Sinn kann es im Reiche der Natur nicht geben. Das Ausfallen eines Haares an unserem Haupte ist so wenig zufällig, als die Erscheinung eines Kometen. Auch in dem Zusammentreffen von Naturereignissen kann nichts Zufälliges liegen, sofern die Natur ein geordnetes Ganze ist und die Entwicklung und der Verlauf der Dinge nach nothwendigen Gesetzen erfolgt. Von unserm beschränkten Gesichtskreise aus erscheint freilich manches als zufällig und bedeutungslos; es sind dieß diejenigen Vorkommnisse, die für uns außer allem erkennbaren Zusammenhange stehen und denen wir darum auch keine Bedeutung beizulegen vermögen, woraus aber nicht folgt, daß sie nicht in den Augen des unendlichen Geistes Zusammenhang und Bedeutung haben. Jedenfalls betrachtet die hl. Schrift — und sie gibt darin nur dem wahren religiösen Bewußtsein Ausdruck — auch die nach unserer Ansicht zufälligsten und unbedeutendsten Dinge als in den göttlichen Gesichtskreis fallend und von Gott beachtet. „Werden nicht fünf Sperlinge gekauft um zwei Heller, und doch ist nicht einer von ihnen vergessen vor Gott? Aber auch die Haare eures Hauptes sind alle gezählt" (Luc. 12, 6. 7. Matth. 10, 29 f.). Selbst solche Dinge, die wir mit Recht zufällig nennen, sofern sie weder durch die Natur, noch durch den Willen des Menschen bestimmt sind oder bestimmt werden können, sind dennoch nicht zufällig, weil sie von Gott bestimmt sind (vgl. Spr. 16, 33. Ps. 16, 5 f.). Das religiöse Bewußtsein weiß also überhaupt von keinem Zufall.

Was das Zufällige im Reiche der Natur (nach der gewöhnlichen Betrachtung), das ist das Willkührliche (nach derselben Betrachtung) im Reiche des Geistes und der Freiheit. Es gibt auch kein im eigentlichen und absoluten Sinne Willkührliches, wie es nichts schlechthin Zufälliges gibt. Diese Behauptung werden wir im Laufe unserer Untersuchung zu rechtfertigen Gelegenheit finden.

Sofern den Vernunftwesen in die **eigene** Hand gegeben ist, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln, ist ein Gebiet der Wirklichkeit geschaffen, das sich dem göttlichen Vorherwissen ganz zu entziehen, oder in Ansehung dessen dasselbe doch nicht **die** Sicherheit und Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen zu können scheint, die ihm in Ansehung des Naturnothwendigen zukommt. Weiß also Gott die Handlungen der Menschen gar nicht oder nicht mit absoluter Gewißheit, sondern nur vermuthungs- oder ahnungsweise vorher, oder ist der Mensch in seinen Handlungen nur scheinbar, nicht wahrhaft frei? Eines von beiden scheint man annehmen zu müssen und niemals beides zugleich behaupten zu können. Denn wenn Gott die menschlichen Handlungen, z. B. den Verrath des Judas vorherweiß, und sein Wissen ist, wenn auch nicht causativ, das was geschieht unabänderlich vorherbestimmend und schlechthin bewirkend, doch ein absolut sicheres und unfehlbares; so **muß** geschehen, was geschieht, und von Freiheit kann keine Rede sein. Auf diesem Standpunct der Vorstellung und der abstracten Reflexion stehen sich göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit widersprechend entgegen, und wenn dieß das **letzte** Wort sein sollte, das wir in der Sache sprechen können, so haben wir einen unauflöslichen Gegensatz, einen Widerspruch vor uns, von dem sich der denkende Geist je eher desto besser befreit, indem er ein Glied desselben fallen läßt. Stellt man sich vor: da ist **zuerst** Gott mit seinem absoluten Wissen, und **hernach** sind die Menschen mit ihren Handlungen, und denkt man das göttliche Wissen, das der menschlichen Handlung vorausgeht, als unfehlbar gewiß; so muß offenbar hernach auch **alles** eintreten, was Gott vorherweiß, und ein jedes **so**, wie Er es vorherweiß. Die **Präexistenz** der Dinge in dem göttlichen Verstande macht ihre zeitliche Existenz zu einer nach diesen beiden Seiten hin nothwendigen. Diese Nothwendigkeit ist zwar keine positive und directe [1]), weil das gött-

1) Oder wie **Anselm** sagt (de concord. praesc. cum lib. arbit. c. 2 u. 3), keine necessitas praecedens.

liche Wissen nicht causativ ist wie das göttliche Wollen und Wirken; aber eine Nothwendigkeit ist jedenfalls vorhanden, die freilich, nachdem wir den innern Zusammenhang des Vorhergewußten mit dem Vorherwissen als einen causalen negirt haben, ihrer Art nach schwer zu bezeichnen ist. Es ist eine Denknothwendigkeit (necessitas consequentiae), der irgend welche reale Nothwendigkeit in dem geheimnißvollen Zusammenhang des göttlichen Vorherwissens mit dem nachher Geschehenden (necessitas consequentis) entsprechen muß [1]). Sagt man: eine necessitas consequentiae liege vor, aber keine necessitas consequentis — denn beide seien wohl zu unterscheiden —; so ist damit entweder selbst ein Widerspruch ausgesprochen oder doch nichts erklärt. Ebenso genügt es nicht zu sagen, die menschlichen Handlungen geschehen nicht deßhalb, weil sie Gott wisse, sondern vielmehr weil sie geschehen, und zwar durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen, wisse sie Gott, d. h. als wirkliche und als freie Wirklichkeiten wisse Er sie. Denn mit dem ersten Satze ist nur gesagt, daß das göttliche Wissen kein causatives, kein Verursachen der menschlichen Handlungen, und diese somit von daher und in solcher Weise als freie nicht bedroht seien; mit dem letztern aber nur eine Begriffserklärung des göttlichen Wissens und nicht im entferntesten eine Lösung des Problems des unfehlbaren göttlichen Vorherwissens gegeben. Man bekundet damit nur, daß man die Sache nicht so verstehe, als ob das göttliche Vorherwissen die Freiheit des

1) Anselm (l. c. c. 2) nennt sie necessitas sequens und versteht dieß so: Nach unsern Begriffen ist von Wissen nur in Bezug auf ein Sein, von Vorherwissen nur in Bezug auf ein zukünftiges Sein die Rede. Bezeichne ich also z. B. den Verrath des Judas als vorhergewußt, so will ich damit nur sagen, daß Judas den Verrath begehen wird. Der Satz: was Gott vorherweiß, muß geschehen, hat nur die Bedeutung: was geschehen wird, muß geschehen, d. h. wenn ich denke, daß es geschehen wird, so kann ich nicht denken, daß es nicht geschehen wird, und nur insofern ist hier eine Nothwendigkeit vorhanden. (Vgl. Anselm. cur deus homo II. c. 18 a). Man sieht aber leicht, daß das nur eine Erklärung des Begriffs der Präscienz und keine Lösung des damit gegebenen Problems ist.

Menschen gefährde; daß vielmehr die Handlungen der Menschen, so wie sie von ihnen geschehen, der Gegenstand und Inhalt des göttlichen Wissens seien, und daß eben darin die Wahrheit desselben beruhe, daß Gott die menschlichen Handlungen nicht anders wisse, als wie sie durch den Menschen frei vollbracht werden [1]. Das ist aber nicht die Frage, wie das göttliche Vorherwissen gemeint sei, sondern unter Voraussetzung seines Begriffs muß erklärt werden, ob, was für Gott zum Voraus feststeht vermöge seines unfehlbaren Vorherwissens, für den Menschen noch Sache freier Entscheidung sein könne [2]. Auf diese Frage aber ist in dem Angeführten keine Antwort gegeben.

Da hienach die ganze Schwierigkeit in der sinnlich anschaulichen Vorstellung des göttlichen absoluten Wissens als Vorherwissen beruht; so müssen wir uns fragen: ist denn das göttliche Wissen, in seiner Wahrheit (speculativ begrifflich, nicht bloß empirisch vorstellungsmäßig) erfaßt, wirklich ein den Dingen zeitlich vorausgehendes? Besteht darin der eigentliche, begriffliche Gehalt des Satzes, daß das göttliche Wissen, weil es als wesentliche Eigenschaft des göttlichen Verstandes Gott immanent und somit, wie Er selbst, ein ewiges ist, das wirkliche, zeitliche Dasein der Dinge nicht voraussetze? Die Frage ist also die: steht das ewige Sein und Wesen Gottes, speciell

---

1) Augustin. de civ. dei lib. V. c. 10. n. 2: Non propterea nihil est in nostra voluntate, quia deus praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate: *non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit.* Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit, profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. — De lib. arb. lib. III. c. 3: Cum sit praescius deus voluntatis nostrae, cujus est praescius, ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate (nostra) non esset. Ergo et potestatis (nostrae) est praescius. Non igitur per ejus praescientiam mihi potestas (libere agendi) adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cujus praescientia non fallitur, adfuturum mihi esse praescivit. (Vgl. de civ. dei lib. V. c. 9. n. 4.)

2) Vgl. Rothe, theol. Ethik I. S. 120.

sein ewiges Wissen zu der Wirklichkeit der Dinge außer ihm — die eine zeitliche ist, sofern sie angefangen haben (oder anfangen) zu sein und fortgehend, successive sich gestalten, bewegen, handeln — in dem Verhältnisse des Vorher zum Nachher. In solcher Weise stellen wir uns die Sache in der That vor, und dieser Vorstellung müssen wir uns bedienen, weil wir als endlich selbst in die Zeit gestellt sind und alle Beziehungen der Dinge zu einander aus dem Gesichtspuncte der Zeit, des Vorher und Nachher, anschauen. Wenn wir daher von Gott und Welt reden wollen, so müssen wir sagen: Gott ist (mit allem was er ist, denkt, weiß, will) „vor" der Welt. Dieß ist unsere anschauliche Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt, und es gibt für uns keinen andern Weg zu einer nicht bloß negativen, sondern positiven, realen Erkenntniß Gottes, als den der anschaulichen Vorstellung. Sie ist diese Erkenntniß noch nicht selbst, sondern das Durchgangs-Moment zu ihr, gleichsam die Brücke, über die wir hinwegschreiten müssen. Wie aber geschieht dieß? Wir erheben uns denkend über die sinnlich anschauliche Vorstellung nicht in der Weise, daß wir sie, gleich als ob sie keine Wahrheit hätte, gänzlich fallen lassen (negiren), sondern nur so, daß wir das der Idee Gottes Unangemessene in ihr aufheben, im übrigen aber sie behalten. Demgemäß sagen wir: Gott ist nicht eigentlich vor der Welt, nicht in solchem zeitlichem Verhältnisse steht er zu ihr, wie wenn die Zeit über ihn selbst sich erstreckte (folglich das gemeinsame Maß des göttlichen und weltlichen Seins wäre), sondern so stellen wir ihn im Verhältniß zur Welt uns nur vor, und diese Vorstellungsweise ist die sinnlich anschauliche, die dem absoluten Gehalt der Idee nicht genügt. Gott ist vielmehr wie außer und über der Welt, so auch außer und über der Zeit, die die wesentliche Form und das Maß nur des endlichen Seins ist; er ist der Ewige, und sein Denken, Wissen, Wollen, Beschließen u. s. w. ist ein ewiges. Folglich ist auch das Wissen Gottes von den Dingen nicht ein zeitliches Vorherwissen, sondern ein außer- und überzeitliches, d. i. ewiges Wissen:

ein Begriff, der freilich vorerst nur negativ, die Negation des zeitlichen Vorher ist, der aber schon in dieser Fassung zureichend und ganz geeignet erscheint, den Widerspruch zu beseitigen, in den das göttliche Wissen, als zeitliches Vorherwissen, mit der Freiheit der nachfolgenden menschlichen Willensentscheidung tritt. Denn wenn das göttliche Wissen von den Dingen ein ewiges ist in dem so eben bestimmten Sinne, daß Gott nicht jetzt von ihnen weiß und sie hernach sind eines nach dem andern; so sind ihm die Dinge schlechthin und mit einem Male gegenwärtig und er weiß oder erkennt sie gleichsam auf einen Blick, nicht successive oder so, wie sie nach und nach ins Dasein treten oder geschehen [1]). Das göttliche Vorherwissen als ewiges Wissen Gottes ist nicht eigentlich ein zeitliches Vorherwissen eines zukünftig Seienden oder Geschehenden, sondern das Wissen dessen was er weiß als eines Gegenwärtigen [2]). Das ist des Räthsels Lösung. Nam alia est ratio de praescientia futurae, quam de praesentis rei scientia [3]). So wie wir uns über jene sinnlich anschauliche Vorstellung des göttlichen Wissens von den Dingen erheben, so bald wir aufhören uns vorzustellen (zu denken): jetzt ist Gott und weiß, und hernach sind die Dinge, die er weiß; so verschwindet auch der Conflict des göttlichen Wissens mit der Freiheit der menschlichen Handlung, der ja eben in der Vorstellung desselben als eines zeitlichen Vorherwissens wurzelt und

---

1) Vgl. Thom. Summ. theol. I. qu. 14. art. 13.

2) Anselm. de casu diabol. c. 21: Praescientia dei non proprie dicitur *prae*scientia; cui enim omnia semper sunt praesentia, non habet *futurorum praescientiam*, sed *praesentium scientiam.* Diese Antwort, die Anselm gelegentlich eines ganz speciellen Falles auf die große Frage vorläufig (interim) geben wollte, indem er sich vorbehielt, sie später eigens und ausführlich zu behandeln — was er auch zuletzt in seinem hohen Alter wirklich that — ist das Beste, was er über den Gegenstand gesagt hat. Denn als er später demselben eine ausführliche Untersuchung widmete, kam er auf den Standpunct jener kurzen Bemerkung auffallenderweise gar nicht mehr recht zurück und diese Untersuchung ist unbefriedigend.

3) Anselm a. a. O.

ganz allein aus ihr seine Kraft zieht. Der Widerspruch, der sich an ihre Ferse hängt, ist beseitigt, so wie über sie hinaus zu dem Begriff des ewigen göttlichen Wissens fortgeschritten wird. Denn wenn die Dinge, also auch die menschlichen Handlungen, dem göttlichen Geiste schlechthin gegenwärtig und mit einem Male gegenwärtig gedacht werden; so kann auch nicht mehr mit dem leisesten Scheine von Wahrheit gesagt werden, daß sie durch das unfehlbare göttliche Wissen aufhören, vermöge ihrer eigenen Selbstständigkeit zu sein und das zu sein, was sie sind, vermöge ihrer eigenen Ursächlichkeit und nach Art derselben ins Dasein zu treten und auf einander zu folgen, wie sie ins Dasein treten und auf einander folgen. Es ist jetzt nicht mehr von einer Präexistenz der Dinge in dem göttlichen Verstande, sondern von der Existenz derselben für das allgegenwärtig schauende Auge Gottes die Rede [1]).

Freilich aber ist damit, daß auf solche Weise der Widerspruch des göttlichen unfehlbaren Vorherwissens mit der Freiheit der menschlichen Handlung weggeräumt wird, für die Erkenntniß selbst noch gar nichts geleistet, weil nur erst die

1) Daß sich Rothe, der doch speculativ zu denken versteht, so zäh an den Standpunct der Vorstellung klammert und nicht über ihn hinauszukommen weiß, ist mir auffallend; daß die Socinianer so verfuhren, begreife ich; denn deren ganzes System zeigt keine Spur von speculativem Geiste. „Weiß Gott, sagt Rothe (a. a. O.), alle Handlungen der Menschen mit apodictischer Gewißheit und auf untrügliche Weise vorher, so müssen sie auch zum voraus schlechthin gewiß sein; schlechthin gewiß aber könnten sie zum voraus nur durch eine göttliche Prädestination sein, welche die menschliche freie Selbstbestimmung aufhöbe, und überdieß Gott zum Urheber der Sünde machte. Was einmal für Gott objectiv feststeht, das kann für den Menschen nicht mehr Sache der freien Entscheidung sein; das absolute Vorauswissen Gottes von Handlungen noch nicht vollendeter (persönlicher) Geschöpfe ist unvermeidlich ein Vorausbestimmen.“ Man sieht deutlich, daß sich dieses Räsonnement gänzlich auf dem Standpunct der sinnlich anschaulichen Vorstellung bewegt. Diese Vorstellung ist aber als solche nur Durchgangsmoment für den Begriff; von ihr aus sprechen wir so, wie Rothe spricht, es ist dieß aber nicht das letzte, nicht das entscheidende Wort in der Sache.

Vorbedingung für dieselbe erfüllt, nämlich die Denkbarkeit der Sache nachgewiesen ist. Der Begriff des ewigen Wissens Gottes, sofern er die Negation des zeitlichen Vorherwissens ist, ist ein rein negativer, dem keine entsprechende Anschauung zur Seite steht, und folglich ein ganz dunkler; denn nur die Anschauung bringt Licht in die Erkenntniß. Licht also fehlt ihm so noch gänzlich, und mithin auch alle und jede Klarheit. Allein die Vorstellung, von der aus wir zu ihm denkend fortgeschritten sind, ist in diesem Fortschritte nicht gänzlich, sondern nur in ihrer sinnlich anschaulichen Form beseitigt; es ist das göttliche Vorherwissen nur als ein zeitliches Vorherwissen, als in diesem Verhältniß des zeitlichen Vorher zu dem zeitlichen Nachher der menschlichen Handlung stehend negirt, und dieß nicht in der Absicht (oder mit der Folge), seine Absolutheit zu negiren, sondern vielmehr sie wahrhaft erst zu poniren. Vorherwissen im Sinne eines zeitlichen Vorher ist vielmehr eine Bestimmung des endlichen Wissens, nicht aber des göttlichen oder absoluten. Es wird kaum nöthig sein, ausdrücklich zu bemerken, daß wir damit nicht dem Menschen eine Vollkommenheit zuschreiben und Gott sie absprechen. Was wir sagen wollen, ist nur dieß: das menschliche Wissen ist als endliches wesentlich ein zeitliches, das göttliche wesentlich ein ewiges. Als zeitliches Wissen ist jenes ein Nachherwissen, oder ein gleichzeitiges, oder auch ein Vorherwissen, wie die Ahnung, Vermuthung u. dgl. In dieser dreifachen Weise stellt es sich dar; das göttliche aber in absolut einfacher Weise, als ewiges Wissen. Wenn wir daher sagten, dieses sei eine scientia praesentium, so ist das nicht so viel als ein gleichzeitiges Wissen, was in Wahrheit doch auch ein zeitliches und endliches wäre. Denn es wäre damit gesagt, daß Gott die Dinge just im Moment ihres Seins, nicht vorher und nicht nachher wisse, daß er folglich, um allwissend zu sein, alle Zeiten durchlaufen müsse, und somit nur nach und nach allwissend werde, erst am Ende der Dinge es sei.

Indem also das Vorherwissen Gottes als zeitliches Vorherwissen, als welches es nicht in Wahrheit absolut wäre,

negirt wird, so wird dadurch nur seiner wahren Absolutheit Raum geschaffen. Worin besteht nun diese, wie wird ihr Wesen erkannt? Indem wir auf diese Frage antworten, muß es sich zeigen, ob wir dem Begriff des absoluten, ewigen Wissens eine positive Anschauung geben können, oder ob, nachdem wir die Vorstellung des zeitlichen Vorherwissens negirt haben, die Vorstellung selbst und in jeder Beziehung beseitigt und die Sache zu einer schlechthin unvorstellbaren geworden ist. Das göttliche Wissen von den Dingen ist offenbar nicht so ein Wissen, wie es der endliche Geist von den Dingen hat, die nicht bloß außer ihm, sondern auch ohne ihn da sind, mit denen er zwar coexistirt und in Wechselbeziehung steht, die ihm aber sonst ihrem Sein und Wesen nach gänzlich fremd sind. Das göttliche Wissen ist das Wissen Dessen, von dem alles Dasein, Leben und Bewegung empfangen hat und fortwährend empfängt, das Wissen Dessen, „in dem wir leben, weben und sind", mit einem Wort, das Wissen der absoluten Ursache aller Dinge. Das ist der wesentliche Gehalt des göttlichen Vorherwissens, des ewigen Wissens Gottes, und so ist dieser Begriff nicht mehr ein rein negativer, sondern ein wahrhaft positiver, der Licht und Klarheit zwar nicht aus einer sinnlich anschaulichen, aber doch aus einer anschaulichen Vorstellung empfängt. Von dem absolut ursächlichen Verhältniß Gottes zu den Dingen haben wir nämlich zwar keine unmittelbare, aber doch eine mittelbare Anschauung; denn wenn wir die göttliche absolute Ursächlichkeit mit der bedingt ursächlichen (relativ schöpferischen) Kraft der endlichen Vernunftwesen vergleichen, so schauen wir ihr Wesen in dieser wie in einem Spiegel. Diese Anschauung von ihr ist eine Vernunftanschauung (Idee) und kann nur eine solche sein. Machen wir nun die Anwendung davon auf das göttliche Vorherwissen, so ist es diese. Wir sehen, wie der endliche Geist von den Dingen, die er selbst macht, ein Vorherwissen, wenn auch nur ein endliches und beschränktes besitzt. So weiß der Meister den Gang der Uhr, die er verfertigt, der Autor die Bewegungen, die sein Geistesproduct im Reiche der Geister

hervorbringt, in gewisser Weise vorher. Und der absolute Schöpfer der Dinge, der absolute Geist sollte kein Vorherwissen von dem Gang seines Werkes, von den Bewegungen seiner Geschöpfe haben?

Ist das göttliche Wissen von den Dingen bezüglich auf diese als Vorherwissen zu fassen, das von deren wirklichem Dasein schlechthin unabhängig ist; so begreifen wir dasselbe dem eben Gesagten zufolge bezüglich auf Gott selbst doch keineswegs als ein schlechthin voraussetzungs- oder bedingungsloses. Das objective Wissen Gottes, und somit auch sein Vorherwissen ist eine geordnete Eigenschaft und setzt das schöpferische Denken oder die Weisheit und das schöpferische Wollen oder die Güte und Macht Gottes voraus, eben das also, wodurch es auch für uns denkbar und erkennbar wird.

Diejenigen, welche das göttliche Vorherwissen im Interesse der menschlichen Freiheit läugnen oder anzweifeln zu müssen glauben, bekräftigen ihre Meinung durch Hinweisung auf das Wesen derselben als Wahlfreiheit (liberum arbitrium). Eine wahlfreie Handlung sei immer eine irgendwie willkührliche Handlung und könne als solche nicht zum voraus mit absoluter Sicherheit gewußt werden: „das Freie, sofern es noch willkührlich freies ist, kann eben als solches schlechterdings nicht auf absolute und infallible Weise vorausgewußt werden" [1]). Ein solches Vorauswissen würde in das Wissen Gottes eine Unwahrheit hineinbringen und sei eben deßhalb Gott abzusprechen, dessen Wissen schlechthin wahr sein müsse. „Denn Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Object; wer also das an sich noch unbestimmte und nicht schlechthin künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objective Wahrheit" [2]). Allein davon ist ja überall nicht die Rede, daß Gott die menschliche Handlung, die ihrem Wesen nach ein bedingt Künftiges ist, als absolut

1) Rothe, theol. Ethik I. S. 120.

2) Rothe a. a. O. S. 121.

Künftiges wisse; sondern nur das ist die Frage, ob auch das bedingt Zukünftige mit absoluter Gewißheit von Gott gewußt werden könne. Und hier kommt es ganz darauf an, was man für einen Begriff mit der Wahlfreiheit des Willens verbindet, inwiefern man seine Handlung als willkührlich begreift. Wird ein Princip absoluter Willkühr in der menschlichen Freiheit angenommen, dann würden sich die Handlungen derselben dem göttlichen Wissen entziehen, weil dann ein absolutes Princip außer und unabhängig von Gott gesetzt wäre, dessen Bewegungen Gott ebenso wenig von vornherein überschauen und mit voller Sicherheit im Einzelnen wissen könnte, als der menschliche Geist solches gegenüber seines Gleichen vermag. So lange dieß aber nicht geschieht, vielmehr an dem Begriff der creatürlichen Freiheit festgehalten wird, bleibt auch der Erklärungsgrund für das Vorherwissen der Bewegungen oder Handlungen der Vernunftwesen von Seite Gottes, den wir in seinem schöpferischen Verhältnisse nachgewiesen haben, ungeschwächt stehen.

Nach der abstract indeterministischen Vorstellung ist die Freiheit das Vermögen des Willens in jedem Moment sich so oder anders zu entscheiden, ein reines „Entweder-Oder" nach Günther's Ausdruck, so daß die wirkliche Entscheidung weder aus den äußern Umständen, in denen der Mensch sich gerade befindet, noch aus der innern Beschaffenheit seines Willens mit Sicherheit erkannt werden könne. Wenn daher Gott den Willen des Menschen auch gänzlich durchschaue, so könne er doch die Handlung, zu der dieser sich je und je entschließt, nicht aus ihm herausschauen. Was Gott im Willen des Menschen erschaue, das seien die verschiedenen Möglichkeiten des Wollens, niemals die bestimmten Willensacte oder Handlungen [1]).

1) Auf diesem Standpuncte der Vorstellung bewegen sich die Bedenken und Zweifel, welche in neuerer Zeit namentlich auch von katholischen Gelehrten gegen das göttliche Vorherwissen erhoben worden sind. Vgl. die Aeußerungen Deutingers (Moralphilosophie S. 366) und besonders Kohlschmids (über das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit, S. 89) bei Schwane, das göttliche Vorherwissen, S. 5 ff.

Offenbar nehmen diese Gegner des göttlichen Vorherwissens dieses als ein zeitliches Vorherwissen, als Erkenntniß der menschlichen Handlungen aus ihren zeitlich vorausgehenden Ursachen oder Quellen, dem Willen, seiner Beschaffenheit und Situation, und läugnen die Möglichkeit desselben, weil in diesen Factoren das Facit nicht liege, indem die freie Handlung ein willkührliches Factum sei. Gott erkennt aber, wie wir gezeigt haben, die Dinge nicht aus ihren zeitlichen Ursachen (mit Thomas zu reden: nicht bloß aus diesen), sondern aus seiner ewigen Weisheit, Güte und Macht. Die schöpferische Weisheit Gottes — um nur von dieser zu reden, auf die es hier hauptsächlich ankommt — besteht in der Entwerfung des ganzen Weltplanes, in den die freien Wesen mit aufgenommen sind, und schließt die Ueberschauung alles dessen, was darnach in der Welt überhaupt möglicher Weise geschieht und nicht geschieht, so oder anders geschieht, in sich. Mit diesem Begriff der göttlichen Weisheit confundirt man die Allwissenheit, wenn man sagt, daß Gott nicht die freien Handlungen des Willens, sondern nur die Möglichkeiten desselben erkenne. Es ist aber von jenem Begriff zu diesem, beziehungsweise zu dem des ewigen Wissens oder Vorherwissens Gottes ebenso nothwendig fortzuschreiten, als von dem Begriffe der Weltschöpfung zu dem der Weltregierung. Statt also die beiden Begriffe der göttlichen Weisheit und Allwissenheit mit einander zu vermischen, muß man sie vielmehr unterscheiden und die Allwissenheit (bezw. das Vorherwissen) auf die Weisheit begründen und aus ihr erklären, nicht aber in sie auflösen.

Die Lehre Günthers bei Knoodt, Günther u. Clemens, I. S. 327 ff. Auch Thomas (Summ. I. qu. 14. art. 13) nimmt an, daß Gott, wenn er die menschlichen Handlungen bloß in ihren Ursachen, dem freien Willen und den Umständen, unter denen er sich befindet, und nicht zugleich in sich selber erkennen würde, von denselben nur eine cognitio conjecturalis haben würde: Quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Aber Gott wisse omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unum quodque eorum est actu in se ipso.

Gehen wir indeß auf den von den indeterministischen Gegnern des göttlichen Vorherwissens eingenommenen Standpunct ein, nehmen wir an, daß sofern von einem göttlichen Vorherwissen die Rede sei, dieß ein Wissen der Dinge aus ihren Ursachen, der menschlichen Handlungen, somit aus dem menschlichen Willen, wie er eben in diesem und jenem Zeitmoment beschaffen und situirt ist, sein müsse: so werden wir zeigen können, daß es eine Vermenschlichung des göttlichen Blickes ist, wenn behauptet wird, Gott könne die menschlichen Handlungen nicht aus dem Willen und den Umständen, in denen er sich befindet, mit absoluter Sicherheit erkennen. Der Grund, auf den sich diese Behauptung stützt, besteht darin, daß die Willensentscheidung des Menschen, sofern sie eine freie, auch eine willkührliche sei. „Bei Wesen, wie das persönliche Geschöpf, insbesondere auch das menschliche, vor seiner sittlichen Vollendung hebt das göttliche Vorhersehen seiner Handlungen seine Freiheit, diesen Begriff in seinem vollen Ernst (d. h. als Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Handlungsweisen) [1]) genommen, nothwendig auf. In diesen persönlichen Wesen ist ja die Freiheit noch nicht schlechthin identisch geworden mit der Nothwendigkeit (was sie an sich freilich sein kann und in ihrer Vollendung oder als wahre Freiheit in der That ist), und es ist ihr deßhalb schlechterdings noch irgend ein Maaß von Willkühr beigemischt. Ein angeblich freier Willensact eines solchen Wesens, der sich mit unbedingter Gewißheit voraussehen läßt — wenn auch immerhin Gott der Voraussehende ist — der ist eben hiemit ein unfrei nothwendiger (im Gegensatz gegen jene freie Nothwendigkeit, in welcher die Freiheit selbst sich vollendet), kein wirklich freier. So lange meine Freiheit noch nicht über alle Willkühr hinausgereift ist, bin ich nur dann wirklich frei, wenn ich mir sagen kann: ich, wie ich eben bin, hätte in diesem bestimmten Falle ganz als derselbige auch anders mich entschließen und handeln können —

1) Das Günther'sche „Entweder-Oder."

wenn gleich freilich nicht mit demselben Grade der Leichtigkeit oder resp. Schwierigkeit — als ich gethan habe" [1]). Also nicht mit demselben Grade der Leichtigkeit, bezw. Schwierigkeit! Damit ist anerkannt, daß das freie Handeln doch kein eigentlich willkührliches ist, daß auch die Willensentscheidung ihre Gesetzmäßigkeit hat, wenn gleich eine ganz andere, als die im Reiche der Natur herrschende ist. Gibt es aber im Reiche des Geistes so wenig eine rein willkührliche That, als im Reiche der Natur ein rein zufälliges Geschehen, so ist die Möglichkeit des göttlichen Voraussehens des Wirklichen auf beiden Gebieten eingeräumt. Für den menschlichen Blick mag manche Handlung in der Beschaffenheit und Lage des Handelnden ihre Erklärung schlechterdings nicht finden, und in dem Maaße als dieß der Fall ist, muß sie ihm als eine willkührliche erscheinen; der göttliche Blick aber reicht weiter und geht tiefer, ihm ist nichts verborgen, er durchschaut das Wesen des menschlichen Willens, weil er der Schöpfer desselben ist, und überschaut alle Einflüsse, unter denen seine Entscheidungen erfolgen, kennt ihr Maaß und ihr Ziel. So verschwindet für ihn der letzte Rest des Willkührlichen, das in ihnen für unsere Betrachtung in verschiedenem Maaße vorhanden ist. Menschlich zu reden fallen freilich die Handlungen des Menschen desto bestimmter in seinen Gesichtskreis, je charaktervoller sie sind; entfallen aber kann ihm keine, weil keine ganz charakterlos oder absolut willkührlich ist.

Hätte man freilich in der menschlichen Freiheit eine absolute Macht der Selbstbestimmung zu erkennen, dann müßte man, wie schon bemerkt, darauf verzichten, ein absolutes Vorhersehen ihrer Entscheidungen oder Handlungen anzunehmen. Eine solche Macht für den menschlichen Willen in Anspruch zu nehmen, kann aber „keines Verständigen Meinung sein" [2]). „Die reine Wahlfreiheit, das liberum arbitrium *indifferentiae*

---

1) Rothe, theol. Ethik I. S. 118 ff.

2) Rothe, theol. Ethik I. S. 178.

oder *aequilibrii* ist eine leere Fiction; als Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung kommt die Macht der Selbstbestimmung nirgends vor. Eine solche absolute Wahlfreiheit, kraft der das persönliche Wesen sich mit derselben Leichtigkeit zu entgegengesetzten zu bestimmen vermöchte, könnte nur in den absoluten Anfangspunct seiner sittlichen Entwicklung fallen, der, weil hiebei alles durch unmerkliche Uebergänge hindurchgeht, eine bloße Voraussetzung bleibt [1]). In der Wirklichkeit ist das menschliche Handeln allerdings allemal prädeterminirt, nämlich durch den jedesmaligen sittlichen Zustand des Handelnden; aber nie unbedingt [2]). Auf jeden bestimmten Entschluß übt in der That die schon vorhandene sittliche Bestimmtheit des sich entschließenden Subjects einen bestimmenden Einfluß aus; aber nur einen es relativ, nicht absolut bestimmenden, keinen an sich entscheidenden. Bei jeder Selbstbestimmung ist die sich bestimmende individuelle Persönlichkeit durch ihren Naturorganismus (im allerweitesten Sinne dieses Worts) — nämlich durch die eigenthümliche Beschaffenheit, welche er in Folge der bisherigen sittlichen Entwicklung des Individuums an sich hat, — schon zum Voraus mitbestimmt; aber eben auch nur mitbestimmt, also nur relative prädeterminirt. Denn sie kann ja ihre Function auch auf diesen ihren Naturorganismus in seiner jedesmaligen sittlichen Bestimmtheit selbst richten, und ihn anders bestimmen oder umbilden. Sie ist ihm gegenüber zwar nicht absolut selbstständig (dieß ist sie nur sofern sie denselben selbst gesetzt hat, als geistigen); aber ebenso wenig ist sie schlechthin abhängig von ihm" [3]). Wie

1) Das Christenthum kennt einen solchen absoluten Anfangspunct der sittlichen Entwicklung des Menschen und gibt davon in der Lehre einerseits von der originalen Gerechtigkeit, andrerseits von der originalen Sünde Kunde. S. unten.

2) Durch diesen Beisatz wird jener Ausdruck auf das rechte Maaß zurückgeführt. Der richtige Ausdruck wäre Sollicitation, nicht Determination.

3) Rothe, theol. Ethik I. S. 178 f.

reimt sich zu solcher Auffassung der menschlichen Selbstbestimmung die Behauptung, daß diese von Gott nicht vorhergesehen werden könne? Ist ja doch die Handlung in dem Wesen des freien Willens als Vermögens des bloß relativen Anfangs einer Handlung und in der bestimmten Beschaffenheit und Situation der individuellen Persönlichkeit, in diesen ihren Ursachen vollkommen präformirt! [1]) Aus dem Umstande, daß die Willensentscheidung aus der Beschaffenheit der individuellen Persönlichkeit und ihrer Situation nicht mit Nothwendigkeit erfolgt, darf man nicht schließen, daß sie daraus überhaupt und in keiner Weise gesetzmäßig erfolge. Denn wenn man diesen Schluß zöge, so käme man auf das liberum arbitrium indifferentiae hinaus, das man ja für eine bloße Fiction [2]) erklärt. Man sagt, bei aller Bestimmtheit der menschlichen Handlung durch die Beschaffenheit des Handelnden und seine Situation sei dieselbe doch immer noch eine willkührliche, wenigstens in den sittlich noch nicht vollendeten Personen; und so gewiß sie dieß sei, könne sie von Gott nicht vorhergesehen werden. Vielmehr aber wäre zu sagen, daß die menschliche Freiheit uns ein Räthsel, ein unserm Verstande niemals vollkommen sich aufschließendes Geheimniß der göttlichen Schöpfung sei. Wie unzulänglich unsere Einsicht in das innere Wesen der menschlichen Willensfreiheit ist, geht ja ganz besonders daraus hervor, daß wir die Freiheit in dem sittlichen Charakter, dem „charakterisirten“ (guten oder bösen) Willen, nach Herbarts Ausdruck, ebensowohl anerkennen müssen, als in dem charakterlosen Willen; in dem Wesen ebenso, das von seiner Bahn durch nichts abzubringen ist, wie in dem, das von jedem Winde, wie ein Schilfrohr, hin- und herbewegt wird; also dort ebensowohl, wo keine Willkühr, wie hier, wo lauter Willkühr zu walten scheint.

1) Man mißverstehe diesen Ausdruck nicht, indem man ihn im Sinne von prädeterminirt nimmt!

2) Was es in der That nicht ist. Das liberum arbitrium indifferentiae ist ein wesentliches Moment des Begriffs der Willensfreiheit, es ist aber noch nicht diese selber oder ihr concreter Begriff.

Folgt aber daraus, daß das Bewegungsgesetz des menschlichen Willens und Herzens für uns ein undurchdringliches Geheimniß ist, daß sie an sich in jedem Sinne gesetzlos, daß die absolute Willkühr ihr Gesetz sei? Bis zu solcher contradictio in terminis wird man sich doch nicht versteigen wollen. Dann aber darf man auch die Möglichkeit des göttlichen Vorhersehens der menschlichen Handlungen nicht läugnen. Man braucht nur jenen ganz unhaltbaren Begriff der creatürlichen Freiheit ferne und die Idee des allgegenwärtigen sich vor Augen zu halten, um zu erkennen, daß Gott auch die menschlichen Handlungen weiß, und zwar so, wie er von allem, was außer ihm ist, weiß, nämlich unabhängig von ihrem zeitlichen Geschehen, also vorher, nicht nachher. Sollte Gott, wie wir Menschen, nur im Gebiete der Natur Zukünftiges voraussehen können, Er, der das Reich des Geistes, wie das der Natur geschaffen und geordnet hat? Auf solchen Anthropomorphismus läuft die Läugnung des göttlichen Vorherwissens hinaus.

Günther hat den Begriff des reinen Wahlvermögens auf den Menschen vor dem Falle angewendet, und deßhalb das göttliche Vorhersehen des Ausgangs seiner Freiheitsprobe angezweifelt. Wäre diese Ansicht richtig, so könnte — und daraus erhellet ihre ungeheure Tragweite — nicht davon die Rede sein, daß Gott die Erlösung von Ewigkeit her beschlossen und geordnet habe.

II. Die Eigenschaften des absoluten Willens.

§. 59.

Einleitende Erklärungen[1]).

Die theologische Erkenntniß des Absoluten unterscheidet sich dadurch von der philosophischen, daß sie von einer gegebenen, bestimmten Idee desselben ausgeht, von ihr getragen und durch

1) Das §. 53 Gesagte soll hier nicht wiederholt, wohl aber tiefer begründet werden.

sie bestimmt ist. Diese Idee ist die religiöse, die (theistische) Gottesidee [1]). Ihr zufolge ist die Welt, einschließlich des endlichen Geistes, eine Offenbarung Gottes. Daher kann, was Gott ist, nur aus dieser seiner Offenbarung erkannt werden. Für den endlichen Geist gibt es keinen theocentrischen, sondern nur den kosmocentrischen Standpunkt der Erkenntniß des Absoluten; denn die ihm einwohnende Gottesidee ist nicht etwa eine unmittelbare Anschauung des Absoluten (wie eine solche Schelling gelehrt hat und die Mystiker sich einbilden), eine Anschauung, wie er sie von einem ihm unmittelbar gegenwärtigen Objecte hat; vielmehr ist es ein reflectirtes Bild, weil die Offenbarung Gottes in ihm, was seinem durch das selbstthätige Denken vermittelten Erkennen vorausgeht. Nur wenn man die Endlichkeit des Geistes von vorn herein außer Rechnung läßt oder negirt, kann man auf den Gedanken kommen, das Absolute absolut erkennen zu wollen (im Gegensatze der blos mittelbaren und analogischen Erkenntniß §. 29). Das wäre die Erkenntniß des Endlichen aus dem Unendlichen, statt der des Unendlichen aus dem Endlichen. Eine solche prätendirt der Pantheismus, indem er das Denken als absolutes, als das Princip der Wahrheit voraussetzt, während dasselbe in der That doch nur Princip ihrer Erkenntniß ist, die nur dadurch zu Stande kommen kann, daß es sich auf sinnliche Wahrnehmung (Erfahrung) und Idee stützt. Diese Abhängigkeit des Denkens von dem Sinn ist seine Endlichkeit [2]).

1) Die Theologie muß von dieser Idee ausgehen, weil der christliche Glaube, den sie zu ihrem Gegenstande hat und der für sie dogmatisch feststeht, dieselbe voraussetzt. Alles, was der christliche Glaube über das höchste Wesen und seine Offenbarung lehrt, ist nur von ihr aus verständlich; um das Verständniß oder die Erkenntniß des Glaubens handelt es sich aber in der Theologie.

2) Das System des Pantheismus, wenn es durchgeführt werden könnte, wäre die ideelle Reproduction aller Wirklichkeit und würde die Lösung aller Räthsel des Daseins bieten. Wir sehen aber, daß er sich auf die Lösung der Knoten der Erkenntniß nur in der Weise Alexanders versteht. Was zu erklären ist, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit läugnet er.

Der menschliche Geist, wenn er sich aus seiner unmittelbaren Befangenheit im Sinnlichen und räumlich Gegenwärtigen herausarbeitet und zu denken anfängt, erfaßt die Idee des Unendlichen, des Grundes der Dinge. Und wenn ihm gleichzeitig mit dieser Erhebung aus dem Sinnlichen das Licht seiner Vernunft aufgeht, und die sinnlichen Nebel der Erscheinungswelt durchbrechend das Uebersinnliche ihn gewahren läßt, so erfaßt er den unendlichen Grund des Endlichen als den über alles erhabenen, an und für sich seienden absoluten Geist, d. i. als Gott. Dem vernünftigen Geiste ist der absolute Geist Urbild seiner selbst, daher nicht in sich versunken und in ewigem Schweigen beharrend, sondern aus sich heraustretender und sich offenbarender Geist, d. i. Schöpfer und Herr der Dinge. Das ist die theistische oder monotheistische Idee des Absoluten, die höhere Einheit des Gegensatzes der dualistischen und pantheistischen Anschauung. Nach der erstern nämlich ist das Absolute zwar an und für sich seiender Geist, aber nicht selbst die Ursache der Dinge, sondern durch eine unendliche Kluft von ihnen getrennt; nach der andern geht das Absolute in das Relative ein und darin auf, und ist es nicht etwas für sich, sondern eben nur die aus sich wirkende Natur der Dinge.

Ist die Idee Gottes keine unmittelbare Anschauung des Absoluten, sondern die Offenbarung desselben im endlichen Geiste, so ist auch die ihr conforme Erkenntniß des Absoluten keine unmittelbare und absolute, sondern eine Erkenntniß desselben aus seiner Offenbarung, aus und an dem Endlichen. Diese Erkenntniß vollzieht der denkende Geist in einer Stufenfolge von Bestimmungen, die als ebenso viele Eigenschaften Gottes gelten müssen, insofern Gott in der Welt sein Wesen, den Inbegriff seiner Eigenschaften offenbart. Und zwar vollzieht sich dieselbe zunächst in der allgemeinern Weise, daß an dem Gegensatz (Negation) des Endlichen der Inhalt des Begriffs des Unendlichen nach seinen einzelnen Merkmalen festgestellt wird. Inwiefern nun das Unendliche das ewige, unermeßliche, unveränderliche (u. s. w.) Wesen ist, und dies nur als Geist sein kann;

so wird dasselbe sofort nach Analogie des endlichen Geistes als Verstand und Wille bestimmt, und unter Hinzunahme jener Seite der Gottesidee oder vielmehr unter Zugrundlegung ihres concreten Inhalts (Gott = die unendliche oder absolute Ursache der Dinge) die Eigenschaften des absoluten Verstandes und Willens entwickelt. Wenn das unendliche Wesen Geist, somit Verstand und Wille, und folglich durch seinen Verstand und Willen die absolute Ursache der Welt ist; so schreiben wir ihm alle wesentlichen Eigenschaften des Geistes, alle diejenigen also, die eine Vollkommenheit des Verstandes und Willens sind, nach Maaßgabe des gedachten Verhältnisses zu. Somit ist unser Gottesbegriff ein zusammengesetzter, und alle Bestimmungen desselben haben die Form von Relationen (Beziehungen auf ein anderes), währenddem sie doch inhaltlich oder materiell Bestimmungen des an sich seienden Wesens Gottes sind — so gewiß das, was Gott ist, aus seiner Offenbarung erkannt wird. Auch der Begriff der absoluten Ursache ist für uns ein zusammengesetzter, und bedeutet die weltschöpferische und die weltregierende Ursache.

Im Hinblick auf den Zustand der heutigen dogmatischen Gotteslehre halten wir es für geboten, an diesem Orte noch einmal auf die Erörterung der göttlichen Eigenschaftsbegriffe (s. S. 576 ff.) zurückzukommen, um noch ausdrücklicher nachzuweisen, daß auch die sog. positiven Eigenschaften Gottes dies im vollsten Sinne des Wortes, und keine bloßen Beziehungen Gottes zur Welt sind. Wie bezüglich der göttlichen Eigenschaften überhaupt, so finden wir namentlich in Ansehung der positiven Eigenschaften Gottes bei ältern und neuern Theologen (a. a. O. u. S. 766. 788) unsichere, schwankende und zum Theil ganz entgegengesetzte Ansichten aufgestellt. Insbesondere aber ist es die neuere protestantische Theologie, welche den Begriff göttlicher Eigenschaften als solcher, somit als objectiver Bestimmungen des Wesens Gottes, als immanenter Bestimmtheiten desselben gänzlich aufgegeben zu haben scheint [1]. Von

---

1) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk. 2. Aufl. I. S. 51 ff.

Schleiermacher nicht zu reden, dessen eigenthümlicher theologischer Standpunkt darin besteht, die religiöse Gottesidee als etwas rein Subjectives aufzufassen, und der demnach das, was dem gemeinen religiösen Bewußtsein als Eigenschaften Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes gilt, weder in diesem Sinne, noch auch nur im Sinne eines objectiven Verhältnisses Gottes zur Welt gelten läßt, vielmehr unter den göttlichen Eigenschaften nur verschiedene Beziehungen, unter welchen die Gottesidee im frommen Bewußtsein (das wesentlich subjectiver Art ist) vorkommt, versteht [1]), erklären Andere, z. B. Nitzsch [2]), dieselben für begriffliche Auffassungen der Beziehungen, jedoch aber wirklicher Beziehungen Gottes zur Welt. In gleichem Sinne sagt Bruch [3]): „sie fallen nicht in das Wesen Gottes, sondern in seine Offenbarung, sie sind die Bestimmtheiten, Modalitäten, unter welchen Gott sich offenbart und sein unendliches Sein [4]) in die Erscheinung eintreten läßt." Aber daraus, daß wir Gott nur aus seiner Offenbarung in der Welt erkennen und in Folge dessen die Prädicate, die wir ihm beilegen, in die Form von Beziehungen Gottes zur Welt sich kleiden, folgt doch offenbar nicht, daß sie ihrem begrifflichen Gehalte und ihrer objectiven Bedeutung nach eben nur Beziehungen Gottes zur Welt seien. Die Offenbarung Gottes macht uns ja sein Wesen offenbar. Es folgt daraus nur, daß unsere Erkenntnißweise Gottes eine unvollkommene, eine bloße schluß- und vergleichsweise, daher eine relative Eigenschafts-, keine absolute Wesenserkenntniß Gottes ist. Aber was wir so erkennen, das ist Gott, das sind Eigenschaften Gottes, wenn gleich unsere Begriffe inadäquat, formell unvollkommen sind.

1) Der chr. Glaube I. §. 50. S. oben S. 578.

2) System der christlichen Lehre. 5. A. S. 145, 155.

3) Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. S. 70.

4) das Bruch somit als an sich bestimmungs- und eigenschaftslos denkt. Aber dieser negative Begriff kann vielmehr nur als der Punkt bezeichnet werden, dem die Erkenntniß von Eigenschaften in Gott, um der Idee zu genügen, zusteuern muß.

Dieser Unterschied wird von jenen Theologen übersehen; deßhalb ist ihr Begriff von den göttlichen Eigenschaften ein confuser. Thomasius (a. a. O. S. 53) will nun zwar immanente oder wesentliche Eigenschaften Gottes anerkennen, als solche aber diejenigen nicht gelten lassen, „welche blos Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken" (also die sog. positiven oder relativen). Denn wenn man auch diese für Wesensbestimmtheiten Gottes ausgeben wollte, so würde dieß seine Unabhängigkeit von der Welt gefährden, weil er dann immer erst durch die Beziehung auf sie und an ihr zu dem, was er ist, z. B. zum Heiligen, zum Wahren, zur Liebe werden würde. Aber nicht bloß würde man Gott von der Welt abhängig machen, sondern man würde auch die Welt als nothwendig setzen. „So z. B. drücken die Attribute der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Strafgerechtigkeit ohne Zweifel Beziehungen Gottes zur Welt aus, sie lassen sich ohne Hinzunahme des Weltbegriffs gar nicht vollziehen. Wären nun diese Attribute wesentliche Eigenschaften, so müßte auch die Welt sein, damit Gott sein könne, was er wesentlich ist; sie erschienen als nothwendig zu seiner Selbstverwirklichung." In der letztern Weise rechtfertigte Hermogenes die Annahme einer ewigen Materie [1]), begründete Origenes ein Weltdasein ohne Anfang [2]). Um also den beiden scheinbar unvermeidlichen Folgerungen, die zusammen und consequent genommen nichts Geringeres als der Pantheismus sind, principiell zu begegnen, läßt man die Prämisse fallen und setzt die positiven Eigenschaften auf bloße Beziehungen Gottes zur Welt herab, ohne zu bedenken, daß damit ein Begriff aufgestellt wird, bei dem man nicht stehen bleiben kann, weil er unklar ist und zwischen der theistischen und pantheistischen Auffassung in einer unhaltbaren Mitte schwebt. Aehnliches kommt übrigens auch bei katholischen Theologen vor. Vgl. ob. S. 577 u. 786.

1) Tertull. adv. Hermog. c. 3. Gott, räsonnirte Hermogenes, ist immer Gott, also auch immer Herr; folglich muß immer etwas dagewesen sein, dem gegenüber er sich als Herr erwies.

2) Origen. de princip. I, 2. 10 und bei Photius Cod. 235. Vgl. Thomasius, Origenes S. 110. 274 f.

Zugestandenermaßen gehen wir von dem Dasein der Welt aus, um zu erkennen, was Gott ist, weil wir ihn, wie gesagt, nur aus seiner Offenbarung, aus seinen Werken erkennen. Wir erkennen also Gott z. B. als allmächtig, nur im Hinblick auf dieses All (Universum), indem wir ihn als dessen Ursache denken. Folgt aber daraus, daß seine Allmacht eben nichts Anderes als diese seine Verursachung aller Dinge, nur dieses sein Verhältniß zur Welt als deren Ursache sei? Von der pantheistischen Anschauung (Idee) des Absoluten aus ist es allerdings nicht anders. Da ist das Absolute (τὸ ὄντως ὄν) nicht etwas für sich, verschieden von dem Endlichen; da ist es nicht der Absolute (ὁ ὄντως ὤν); sondern das Absolute ist lediglich diese Beziehung zum Endlichen, welche durch den Begriff der absoluten Ursache ausgedrückt wird (oben S. 593 ff.). Von einer Unabhängigkeit Gottes [1]) von der Welt ist auf dem Standpunkt des Pantheismus so wenig die Rede, als andrerseits von einer Zufälligkeit der Welt (daß sie auch nicht sein könnte), oder von einer Zeitlichkeit derselben (daß sie nicht ewig sei). Von Gott ist zwar alles abhängig, weil er als das absolute Sein die Ursache seiner selbst und alles andern Seins ist, aber er ist nicht unabhängig von dem Sein außer (praeter) ihm, sondern die Ursache seiner selbst ist er darin und dadurch, daß er die Ursache dieses Seins ist; er selbst ist nur in und mit diesem. Wie die Welt nicht ohne Gott, vielmehr nur durch ihn ist, da sie ja ihrem Begriff nach das absolut Verursachte ist, so ist andrerseits auch Gott nicht ohne Welt, da er ja nicht an und für sich ist, sondern eben nur das Verursachende, d. h. das Princip eines nothwendigen Processes ist, in dem sich

---

1) Oder vielmehr nur überhaupt von Gott kann deßhalb da nicht die Rede sein. Der Ausdruck „Gott" gehört dem religiösen Bewußtsein an und bedeutet das Absolute als persönliches Wesen, als Geist, der durch Verstand und Willen die Ursache der Dinge ist. Es geschieht mißbräuchlich, wenn der Pantheismus sich des Ausdrucks Gott zur Bezeichnung dessen, was ihm das Absolute ist, bedient.

alles, auch Er selbst, erst verwirklicht. Von der theistischen Anschauung (Idee) aus stellt sich nun das alles ganz anders. Zwar ist auch nach ihr das Absolute als absolute Ursache der Dinge zu denken; diese Bestimmung theilt sie, so zu sagen, mit dem Pantheismus. Aber sie gilt ihr nur als eine abstracte, und in Wahrheit ist vielmehr zu sagen: der Absolute, Gott ist die Ursache der Dinge, d. i. Schöpfer der Welt. Demnach muß man fragen: welche Eigenschaften kommen ihm als dem Schöpfer (und Regenten) der Welt zu, was setzt dies in Gott, in seiner Natur voraus, wie ist er in sich beschaffen zu denken, wenn wir das Dasein der Welt und ihre Leitung als sein Werk betrachten? Hierauf werde ich antworten: Er ist allmächtig, Allmacht ist eine Eigenschaft seines an und für sich seienden Wesens. Er ist dies nicht erst durch seine That oder sein Werk, sondern er ist es an sich, gleichsam vorher, und nur weil er dies an sich ist, kann ich ihm dies Werk zuschreiben. Seine Allmacht ist nicht dieses sein Thun, d. i. Schaffen der Welt, sondern das, was ihm solches möglich macht, seine Befähigung, seine Eigenschaft dazu. Allerdings läßt sich der Begriff der göttlichen Allmacht (und so auch die übrigen positiven Eigenschaftsbegriffe) nicht „ohne Hinzunahme des Weltbegriffs" vollziehen. Das heißt aber, richtig verstanden, nur so viel: wir vermögen Gott nicht unmittelbar und absolut (vom theocentrischen Standpunkte), sondern nur aus seinen Werken, der Welt, d. i. mittelbar und vergleichsweise zu erkennen. Diese Abhängigkeit unserer Gotteserkenntniß von der Welterkenntniß, dieser *modus* cognoscendi deum bringt es aber nicht mit sich, daß wir nun Gott selbst von der Welt abhängig erkennen, wenn wir ihm Allmacht im Sinne einer immanenten oder wesentlichen Eigenschaft zuschreiben; vielmehr haben wir so eben gesehen, daß, indem wir die Erkenntniß Gottes in besagter Weise vollziehen, durch „Hinzunahme des Weltbegriffs," wie sich Thomasius ausdrückt, wir ihn an sich (seiner Natur nach), unabhängig von der Welt als allmächtig erkennen. Somit ist es ein Irrthum, zu meinen, das Interesse der reinen Gottesidee, nämlich der

Unabhängigkeit Gottes von der Welt gebiete, die Allmacht und überhaupt die sämmtlichen sog. positiven Eigenschaften von den negativen „auszuscheiden" und sie auf die Bedeutung bloßer Beziehungen Gottes zur Welt — im Unterschied von seinen immanenten oder wesentlichen Eigenschaften — herabzusetzen. Es stellt sich das nur scheinbar, nur vom Standpunkt der sinnlich anschaulichen Vorstellung aus uns so dar. Bei näherer Betrachtung (auf dem Standpunkt des reinen Begriffs) ergibt sich unschwer, daß die reine Gottesidee, die Unabhängigkeit Gottes von der Welt vielmehr bedroht und gefährdet wird, wenn man die genannten Eigenschaftsbegriffe nicht als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens gelten läßt. — Auch der weiter angeführte Grund für jene Auffassung der positiven Eigenschaften erscheint bei näherer Betrachtung unhaltbar. Es ist nur scheinbar, daß die hergebrachte Auffassung derselben die Nothwendigkeit des Weltdaseins einschließe. Wenn wir sagen: es gehört zur Natur, zum Wesen Gottes, allmächtig zu sein, so ist damit die Nothwendigkeit der Welt so gewiß nicht gesetzt, vielmehr ausgeschlossen, als wir Gott als Gott, als Geist allmächtig, d. h. durch Verstand und Willen als Ursache aller Dinge denken. Nur wenn Gott — was aber der Idee von ihm widerspricht — wie eine materielle Ursache durch eine innere Nothwendigkeit, durch einen blinden und unwillkührlichen Naturdrang zur Aeußerung oder Offenbarung seines Wesens getrieben würde, und er somit, wie es bei den materiellen Ursachen der Fall ist, in dieser seiner Aeußerung selbst erst sich verwirklichte, nur dann wäre die Welt mit Nothwendigkeit da und sein Allmächtigsein ginge gleichen Schritt mit dem Weltdasein. Begreifen wir aber Gott als Geist (Verstand und Wille), und ist uns somit der absolute Geist die Ursache aller Dinge; so denken wir ihn allmächtig seiner Natur nach, sein Machen (Schaffen) aber ist ein intelligenter Verstandes- und freier Willensact, dessen Product, die Welt, nicht nothwendig und zugleich mit ihm ist, sondern bedingt, zufällig und zeitlich sein wird.

So sieht man also, daß überall kein stichhaltiger Grund vorhanden ist, die positiven Eigenschaften nicht in demselben Sinne als wirkliche, immanente oder wesentliche Eigenschaften zu betrachten, wie die negativen. Am allerwenigsten aber kann man sich für solche Auffassung auf die hl. Schrift berufen. Allerdings ist es etwas anderes, „ob die Schrift Gott den absolut Guten, die Liebe, die Wahrheit, oder ob sie ihn wahrhaftig, gütig, gnädig u. s. w. nennt.“ Aber nur dann ist es etwas anderes, wenn sie unter dem letztern ein Wollen und Thun oder Handlungen versteht. Die Schrift unterscheidet beständig und sehr bestimmt das, was Gott an sich ist, von dem, was er denkt, will, wirkt, weil ihr Gott persönlicher Geist ist. Aber daß sie z. B. die Allmacht nicht als wesentliche Eigenschaft Gottes kennen, sondern mit seinem Alles-Machen oder Schaffen zusammenwerfen sollte, das wird Niemand aus ihr herauslesen können.

Aber nicht blos die von Thomasius u. A. versuchte Ausscheidung der positiven Eigenschaften von den negativen, sondern auch die von Nitzsch, Bruck u. A. versuchte Einschränkung aller göttlichen Eigenschaften auf bloße Beziehungen Gottes zur Welt erscheint als völlig grundlos, und beruht auf der Vermengung des formalen Characters der göttlichen Eigenschaftsbegriffe mit dem materialen Gehalte oder der metaphysischen Bedeutung derselben[1]).

---

1) Die ältere protestantische Theologie, die in der Lehre von Gott großentheils der Scholastik folgt, hat sich, obgleich auch sie in der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften nicht ganz sicher ist, von der Einseitigkeit und Halbheit der angeführten neuern Dogmatiker frei zu erhalten gewußt. Diese kommt, wie wir glauben, auf Rechnung der von Schleiermacher versuchten Radicalreform der Dogmatik. Schleiermacher glaubte, dem frommen Bewußtsein, der religiösen Gottesidee allen objectiven Werth, alle metaphysische Bedeutung gänzlich absprechen zu müssen, um sie gegenüber der Philosophie, ihren Einwürfen und Wandlungen ein für allemal sicher zu stellen. Von diesem Standpuncte aus war es ganz consequent und klar, wenn er sagte, die göttlichen Eigenschaften seien nicht etwas Besonderes im

Faßt man die göttlichen Eigenschaften ganz oder theilweise als Beziehungen Gottes zur Welt auf, so fällt die Abhandlung derselben ganz oder theilweise in den zweiten Theil der Dogmatik, welcher von der Offenbarung Gottes handelt. Diese Anordnung sehen wir denn auch jene Dogmatiker mehr und weniger streng befolgen. Nach seiner eigenthümlichen Scheidung der positiven Prädicate von den negativen will Thomasius die letztern theils bei der Lehre von Gott (seinem Wesen nach), theils in der Lehre von der Trinität (Gott nach seiner Persönlichkeit) abgehandelt wissen. Dieß ist nun vollends unzulässig und verwirrend. Die Trinitätslehre setzt die vollständige Entwicklung und Darstellung der göttlichen Natur, d. i. der göttlichen Eigenschaften (positiven wie negativen) voraus, indem sie unter dieser Voraussetzung lediglich nachzuweisen hat, in welcher Weise Gott Subject, persönlicher Geist sei. Das Verhältniß Gottes zu sich selbst, wodurch er Subject, selbstbewußter und selbst sich bestimmender Geist ist, ist wohl zu unterscheiden von seinem Wesen, von der Substantialität seines Verstandes und Willens, vermöge der er wesentlich die absolute Ursache ist, und dieses wiederum von seinem thatsächlichen Denken und Wollen, wodurch er die Dinge wirklich verursacht, disponirt und leitet. Eine logisch correcte Anordnung des theologischen Stoffes muß die beiden erstern Theile

---

göttlichen Wesen, d. i. nicht Eigenschaften im eigentlichen Sinne; sie bezeichnen aber auch nicht einmal wirkliche Verhältnisse Gottes zur Welt, sondern nur Modificationen unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Bis zu dieser Höhe der Verflüchtigung der Gottesidee in ein bloßes Gefühl der Abhängigkeit wollten ihm aber Theologen wie Nitzsch u. A. nicht folgen; andrerseits jedoch auch nicht zu der objectiven Fassung der Gottesidee, wie sie der alten Dogmatik zu Grund liegt, zurückkehren. So betraten und verfolgten sie einen Mittelweg — der aber eine Halbheit ist — und erklärten, daß was man göttliche Eigenschaften nenne, dieß nicht im eigentlichen und vollen Sinne sei; sie fielen nicht in das Wesen Gottes, seien aber doch „wirkliche (objective) Beziehungen Gottes zur Welt," oder „Bestimmtheiten, unter welchen Gott sich offenbart und sein unendliches Sein in die Erscheinung eintreten läßt."

zusammennehmen und sie als theoretische Theologie von dem letztern als der angewandten (practischen) — um mich dieser Ausdrücke zu bedienen — sondern; hingegen könnte es, was jene Theile betrifft, gleichgültig scheinen, ob man die Lehre von der Trinität der von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes vorausgehen [1]) oder nachfolgen lassen will. Da sich jedoch das Wesen und die Eigenschaften Gottes zu der göttlichen Dreieinigkeit wie das Allgemeine zu dem Besondern verhält (S. 535 f.), so ist das letztere allein ganz sachgemäß.

Was nun — um auf unsern Gegenstand zurückzukommen — die Abhandlung über die Eigenschaften des göttlichen Willens betrifft, so muß eine vorläufige Orientirung darüber stattfinden, auf welche Lehrpuncte sie sich zu erstrecken und in welcher Ordnung sie vorzugehen hat. Diesem Erforderniß kann von dem allgemeinen Begriffe des Willens aus genügt werden.

Fassen wir den Willen als das Vermögen zu wollen und zu wirken, so erstreckt sich dieses Vermögen auf das ganze Wesen des Subjects des Willens, und dieser kann somit näherhin als das Vermögen des Subjects, die seiner Natur einwohnende Kraft (physische, intellectuelle und moralische) zur Thätigkeitsäußerung zu bestimmen und zu verwenden, definirt werden. Von dieser Auffassung des Willens aus kann es keinem Bedenken unterliegen, auch dem absoluten Wesen einen nach außen strebenden Willen, ein Vermögen sich zu äußern, beizulegen. Nimmt man hingegen Willen oder Wollen im Sinne von Begehren (appetitus), so scheint ein solches dem absoluten Wesen nicht gemäß zu sein. Vor allem also muß die eigentliche Bedeutung des absoluten Willens als objectiven Wollens festgestellt werden. Sodann entsteht die Frage, ob in Gott ein Wille als Potenz, oder nur als reines Wollen sei, und wie sich derselbe zu seinem Wesen verhalte. Nach diesen Vorfragen ist

1) Wie Petrus Lombardus gethan.

zunächst das formelle Wesen des göttlichen Willens, d. h. seine Freiheit, und zwar nach beiden Seiten als metaphysische und moralische Freiheit, zu untersuchen und zu bestimmen. Hierauf folgt die Frage, welches die innere Natur und Beschaffenheit, die Macht und Güte (als Inbegriff aller moralischen Eigenschaften) des göttlichen Willens sei, und zwar einerseits des weltschöpferischen, andrerseits des weltregierenden Willens. Diese Unterscheidung ist durchweg nothwendig zu machen, weil der Begriff der absoluten Ursache, die Gott durch seinen Willen ist, für unsere Erkenntniß ein zusammengesetzter ist, wie schon gesagt worden. Ohne sie läßt sich über die Eigenschaften des göttlichen Willens weder mit der nöthigen Sicherheit noch Klarheit sprechen.

Es kann aber nicht genügen, nur alle Eigenschaften des absoluten Willens in der bezeichneten sachgemäßen Reihenfolge zu entwickeln und das in der Schrift- und Kirchenlehre darüber enthaltene Material zusammenzustellen und systematisch zu ordnen. Das wo möglich wichtigere und zugleich viel schwierigere Geschäft des Dogmatikers besteht darin, die Absolutheit des göttlichen Willens nach allen Seiten und in jeder der verschiedenen Beziehungen, nach welchen er in Betracht kommt, nachzuweisen. Es darf der Idee des absoluten, in jeder Beziehung unendlich vollkommenen Willens in keiner Weise Abbruch geschehen. Wir müssen also namentlich an der Freiheit desselben festhalten, so schwer es uns fallen mag, die absolute Freiheit von Nothwendigkeit zu unterscheiden. Desgleichen haben wir an der Mannigfaltigkeit der innern Qualitäten desselben (Güte, Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gnade) festzuhalten, so schwierig es sein mag, dieselbe mit seiner Unveränderlichkeit in Einklang zu bringen. An der Absolutheit des göttlichen Willens ist festzuhalten auch da, wo wir ihn auf das Endliche beziehen. Der Schöpferwille Gottes stellt sich zwar gleichsam von selbst als absolut dar, sofern hier von keiner Concurrenz mit dem Endlichen die Rede ist. Doch unterliegt auch die Bestimmung der göttlichen Allmacht gewissen Schwierigkeiten, weil eine äußerlich

formelle Allmacht mit der innern materiellen Vollkommenheit des göttlichen Willens in Conflict geräth. Die größten Schwierigkeiten bietet aber die Betrachtung des weltregierenden Willens Gottes. Zwei Klippen sind hier auf das sorgfältigste zu vermeiden. Einerseits muß das supremum et absolutum dominium dei gewahrt, andrerseits darf aber auch der (relativen) Selbstständigkeit des Endlichen, insbesondere der Freiheit des menschlichen Willens nicht zu nahe getreten werden. Es handelt sich aber insbesondere um den göttlichen Heilswillen (Gnade). Und hier ist es zuerst die Allgemeinheit dieses Willens („Gott will, daß alle Menschen selig werden"), welche in Einklang gebracht werden muß mit der Thatsache, daß nicht alle selig werden. Sofort muß die absolute Wirksamkeit desselben (efficacia gratiae) unbeschadet der sittlichen Freiheit und Freithätigkeit bestimmt, und schließlich von dem ewigen Heilsrathschluß Gottes (praedestinatio ad vitam aeternam) gehandelt werden.

§. 60.

Der objective Wille Gottes.

Ob in Gott ein objectiver, d. h. ein nach außen, auf etwas anderes als Er selbst ist, gerichteter Wille anzunehmen, und wie derselbe zu denken sei — muß zuerst untersucht werden.

Nimmt man Wollen als Streben nach etwas im Sinne von Begehren, so kann ein solches dem absoluten Wesen freilich nicht beigelegt werden. Denn wenn Gott als das absolute Wesen schlechthin unabhängig von allem, was nicht Er selbst, ist, wenn er absolut bedürfnißlos, in sich selbst schlechthin vollkommen und selig ist (§. 52); wie sollte ihm ein Streben und Begehren nach anderm, ein Wollen in solchem Sinne wesentlich sein können[1]? Allein ist denn alles Wollen nothwendig ein Streben und Begehren für sich, zur Befriedigung eines eigenen

1) Augustin. de divers. quaest. q. 22.

Bedürfnisses, ein Wollen mithin, durch welches das Subject sich selbst Genüge zu verschaffen, sich mehr und mehr zu subjectiviren sucht? Was man Güte und Liebe nennt, ist offenbar ein Wollen anderer Art, und dieses kann als ein alles Subjective gänzlich ausschließendes gedacht, folglich als das Wollen Gottes begriffen werden. Der Wille der Güte und Liebe ist seinem Begriffe nach die Tendenz des Subjects, aus sich herauszutreten, sich selbst zu entäußern (objectiviren), sich selbst mitzutheilen. Einen solchen Willen in Gott anzunehmen, steht nicht allein nichts im Wege, sondern es muß ein solcher ihm auch als wesentlich zuerkannt werden. Wie es dem Willen wesentlich ist zu wollen, so ist ihm auch etwas zu wollen wesentlich, beides übrigens unbeschadet der Freiheit des Willens. Wenn wir nun sowohl dieses als jenes von jedem, also auch von dem göttlichen Willen behaupten, so dürfen wir nur nicht vergessen, zugleich die wesentliche Verschiedenheit des absoluten und endlichen Willens bemerklich zu machen. Muß der endliche Geist zuvor schon Geist, d. i. Verstand und Wille *sein*, um sich durch Verstand und Willen zu *äußern*, denkend und wollend zu *bethätigen*; so *wird* er doch auch erst durch solche Bethätigung oder Aeußerung immer mehr das, was er sein *kann*. Anders Gott. Er ist das reine (kein werdendes) Sein, absoluter Geist (§. 49). Auch Er kann nur, inwiefern er Geist, also Verstand und Wille schon ist, denkend und wollend sich äußern; aber im Unterschiede vom endlichen Geiste ist solches sich Bethätigen ihm nicht das, wodurch er vollkommner Geist oder überhaupt das, was er sein kann, erst nach und nach wird. Was Er sein kann, ist er immer. Denn wiewohl wir, um ihn als wirklichen, lebendigen Geist zu denken, eine Bewegung aus dem Grund zur Existenz in ihm annehmen müssen, so ist diese Bewegung doch eine rein immanente, durch nichts außer ihm hervorgerufene, auf nichts außer ihm sich stützende, und eine ewige, keine zeitliche, successive. Denken wir also, daß ihm Wollen, im Gegensatz des Nichtwollens, und etwas Wollen (Lieben), im Gegensatz des Nichts Wollens,

wesentlich ist; so dürfen wir doch den Gedanken nicht aufkommen lassen, als ob er sich dadurch selbst erst, wenn auch nicht verwirkliche, doch perfectionire. Gehen wir nun einen Schritt weiter. Dem endlichen Geist ist das sich Entäußern ein Naturbedürfniß: durch Objectiviren subjectivirt er sich mehr und mehr. Sein Wollen (Lieben) ist nie ein absolutes: er gibt, weil er empfangen hat und um zu empfangen. Es ist nie ein schlechthin anfangendes (durch keinerlei erfahrene Liebe provocirtes) und nie ein schlechthin bedürfnißloses (der Gegenliebe schlechthin entbehren könnendes, geschweige wollendes, d. i. absolut uneigennütziges). Daher ist es auch nicht absolut frei (vgl. den folg. §.). Gott hingegen ist die absolute Liebe. Der Wille in Gott, ein Universum von Existenzen außer sich zu setzen und dasselbe auf das vollkommenste auszurüsten, ist ein absoluter, nur aus ihm selbst entspringender, und schlechthin uneigennütziger, schlechthin über sich hinausgehender, kurz absolute Selbstentäußerung. Denn wenn er gleich von der Absicht eingegeben ist und den Willen in sich schließt, daß die Welt seine Herrlichkeit verkünde, daß der endliche Geist seinen Schöpfer und Vater erkenne, liebe, preise (Jes. 43, 7. Sprw. 16, 4. Ephes. 1, 5); so will er das doch nicht für sich, d. h. um seiner selbst willen oder so, damit ihm dadurch eine sonst mangelnde Befriedigung zuwachse, sondern vielmehr um seiner Creatur willen, weil er nicht bloß ihr Dasein, sondern auch ihr Wohlsein, ihre Vollkommenheit, d. i. ihre Seligkeit will, die eben in der Erkenntniß und Liebe zu ihm besteht. Aber er will diese seine Verherrlichung durch uns, und somit sollen wir um seinetwillen, weil er es will, d. h. aus Gehorsam gegen ihn, und sofort erst um unsrer selbst willen, im Interesse unserer Vollkommenheit (Seligkeit) ihn verherrlichen.

So gewiß also in Gott als Geist ein Wille ist [1]), so gewiß auch ein Wollen, eine Bethätigung oder Aeußerung des-

---

1) Thom. summ. I. qu. 19. art. 1: In quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

selben; und diese seine Aeußerung ist reine Selbstentäußerung Gottes [1]). Nur in diesem Sinne, im Sinne also absoluter Güte und Liebe ist ein objectives Wollen in Gott. Güte und Liebe ist daher der Grundcharacter des göttlichen Willens und gleichsam die Wurzel aller übrigen Eigenschaften desselben, seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gnade u. s. w. [2]) Diese Eigenschaften beziehen sich auf die dem endlichen Willen anerschaffene Möglichkeit des Guten und Bösen, auf sein moralisches Wollen und Thun. Die Heiligkeit Gottes ist die Eigenschaft seines Willens, das zu wollen, was seinem Willen der Liebe, folglich der Vollkommenheit seiner Creatur gemäß, und das nicht zu wollen, was derselben entgegen ist, d. i. das Gute zu wollen und zu fördern, das Böse zu verabscheuen und von sich zu weisen. Und in ähnlicher Weise ist die göttliche Gerechtig-

---

1) Thom. l. c. art. 2. Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet, sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Qu. 20. art. 1: In quocunque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem (qu. 19. art. 1) in deo esse voluntatem: unde necesse est in deo ponere amorem.

2) Thom. l. c. ad 4: Velle divinum est unum, quia multa non vult, nisi per unum, quod est bonitas sua. Qu. 20. art. 1: Amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus; et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo, quod contrariatur rei amatae; et similiter tristitiam et caetera hujusmodi manifestum est in amorem referri sicut in primum principium.

keit als Ausfluß der Liebe Gottes und durch sie bestimmt zu denken. Die Gnade aber ist gleichsam die potenzirte, die sich selbst überbietende Liebe Gottes (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9) oder vielmehr ganz ebenso Grund und Quelle alles guten Willens, wie die Liebe Grund und Quelle des Willens, eines gottebenbildlichen Daseins außer Gott. Somit ist das göttliche Wollen im Grunde nur eines, und bei aller seiner Mannigfaltigkeit unveränderlich dasselbe.

§. 61.

Verhältniß des göttlichen Willens zum göttlichen Wesen.

An den Satz: in Gott ist ein Wille im eigentlichen, formellen Sinne, hat die Scholastik die Frage geknüpft: ob ihm derselbe per modum potentiae seu principii (unde profluat volitio = das Wollen, der Willensact), oder aber per modum operationis (als schlechthiniges Wollen) zukomme[1]). Diese Frage ist natürlich nicht so zu verstehen, ob ein außer seinem Willen vorhandenes Princip als Ursache des Wollens anzunehmen sei. Denn es gilt ja vom Willen überhaupt, geschweige erst von dem absoluten, daß eine Ursache seines Wollens außer ihm selber nicht anzunehmen sei[2]). Nihil aliud a voluntate est causa totius volitionis in voluntate — sagt Duns Scotus. Wenn also der Wille gerade dadurch Wille, d. i. Vermögen der Selbstbestimmung ist, daß er will weil er will, daß er selbst die Ursache seines Wollens ist; wenn er eben hiedurch als ein über die Naturkraft und die bloß spontane, unwillkührlich wollende Lebenskraft erhabenes Princip der Bethätigung erscheint; so liegt ihm doch das diametrale Gegentheil ebenso ferne: er

1) Tournely, curs. theol. I, 440 seqq. Gonet. Clyp. Thomist. de volunt. dei disp. 1. de exist. et quiddit. volunt. div. art. I. n. 9 (Tom. I. p. 287).

2) Augustin. De genes. ad lit. contr. Manich. lib. I. c. 2. Petr. Lomb. 1 sent. d. 45. Thomas. summ. theol. I. qu. 19. art. 5. Contr. gentil. I. c. 87.

ist nicht ein Princip reiner Willkühr. Und zwar ist er dieß nicht bloß insofern nicht, als er auf Intelligenz sich basirt und als das Vermögen nach Plan und Absicht sich zu bestimmen gefaßt werden muß, sondern auch insofern, als er durch die eigenthümliche Natur des Subjects, dessen Wille er ist, bestimmt wird [1]) (s. den folg. §.). Von dem allem also ist bei jener Frage nicht die Rede, vielmehr will man wissen: ob der göttliche Wille ein Vermögen zu wollen, und sonach in Gott Wille und Wollen wie im endlichen Geiste zu unterscheiden, oder ob er als reines Wollen zu fassen sei. Die scholastischen Theologen antworten: Gott ist in allem, was er ist, das reine Sein (actus purissimus): das ist sein an sich seiendes Wesen. Folglich ist auch sein Wille nicht als Vermögen zu wollen, sondern als Wollen schlechthin zu denken. Menschlicherweise aber fassen wir ihn als Vermögen zu wollen, und können ihn nicht anders vorstellen und begreifen, weil wir Gott überhaupt nur analogisch zu erkennen vermögen [2]). Hiedurch wird also

1) Vgl. Thom. summ. I. qu. 19. art. 5.

2) Gonet. l. c.: Voluntatem divinam in ordine ad volitionem essentialem non habere rationem potentiae ex parte rei conceptae, sed solum ex modo nostro significandi et concipiendi res divinas per similitudinem et analogiam ad res creatas. Thomas. summ. I. qu. 41. art. 4. ad 3: Intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei a deo distinctae vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiae in deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimode significatur in deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere dei sit ejus essentia non habens principium. Qu. 25. art. 1 ad 3. sucht Thomas die Schwierigkeit durch die Unterscheidung zwischen Wirken und Wirkung zu erledigen. Potentia in rebus creatis non solum est principium *actionis,* sed etiam *effectus*: sic igitur in deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis. Wenn aber der göttliche Wille als Princip nicht seines Wollens, sondern nur des Gewollten bezeichnet wird, so ist er dies allerdings in einem andern Sinne, als er Princip seines eigenen Wollens sein müßte, wenn er dieß überhaupt wäre. Daß er aber dieß nicht sei, ist damit nicht erwiesen, und somit scheint die Frage durch die gedachte Unterscheidung vielmehr umgangen als gelöst.

ein Gegensatz statuirt zwischen dem, was der göttliche Wille an sich, und was er nach unserer Vorstellungsweise ist. Dabei kann man jedoch unmöglich stehen bleiben; der Gegensatz muß vermittelt werden. Man muß erkennen, daß er dialectischer Natur, und nichts anderes ist, als der Fortschritt des Denkens von der analogischen Vorstellung zum reinen (speculativen) Begriff. Wir erkennen, was Gott ist, was sein Wille ist, eben dadurch, daß wir über die analogisch wahre Vorstellung uns denkend erheben und fortschreiten zu dem der Idee Gottes angemessenen (reinen) Begriff [1]). Dem endlichen Willen ist es wesentlich, vom Wollenkönnen zum wirklichen Wollen überzugehen. So stellen wir uns auch den göttlichen Willen vor, und unterscheiden daher auch in Bezug auf ihn Willen und Wollen. Wie wir überhaupt, um Gott als wirkliches, lebendiges Sein zu begreifen, in ihm, analog dem endlichen Sein, eine Bewegung aus dem Grund zur Existenz annehmen müssen; so ist auch der göttliche Wille als die Bewegung a voluntate ad volitionem zu denken. Aber wie Gott im Unterschiede von dem Endlichen als das absolute, reine Sein begriffen wird, indem man jene Bewegung als eine immanente und ewige, somit nicht als ein zeitliches Uebergehen aus dem (anders woher empfangenen) Seinkönnen zum wirklichen Sein begreift; geradeso verhält es sich auch in Ansehung des göttlichen Willens. Er ist nicht als das Vermögen zu wollen, wie dieß der endliche Wille ist, zu begreifen; man darf ihn aber auch nicht im Gegensatz zu diesem als reines Wollen begreifen, weil dieser Begriff, sofern er der anschaulichen Vorstellung (der Analogie des endlichen Willens) gänzlich entrückt wird, ein rein negativer, inhaltsleerer sein würde, ein Begriff, in dem nichts begriffen wäre. Vielmehr darf nur die endliche Weise des Unterschieds von Wille und Wollen, nur jene übergehende und nicht absolut von Gott selber ausgehende Bewegung negirt, als immanente

1) Vgl. oben S. 586 ff. Die Scholastik kennt die Dialectik des objectiven Bewußtseins überhaupt nicht, und ist deßhalb auch nicht im Stande, Schwierigkeiten wie die obige befriedigend zu lösen.

und ewige Bewegung aber muß sie ponirt werden. Nur in diesem Sinne kann gesagt werden, der göttliche Wille sei nicht Vermögen zu wollen, sondern reines Wollen, actus purus.

Die nächste, mit der vorstehenden eng zusammenhängende Frage, welche die Scholastik hier aufwirft, ist die: ob der göttliche Wille zum eigentlichen Wesen Gottes gehöre [1]). Es ist das keine müßige oder grüblerische Schulfrage, sondern ein Punct, ohne dessen Erörterung in der Erkenntniß des göttlichen Willens nicht weiter zu kommen, und insbesondere die Freiheit

1) Gonet. l. c. art. 2 (pag. 289). An voluntas sive volitio divina sit de constitutione metaphysica divinae naturae? Tournely (p. 440): Utrum volitio (sive voluntas) divina pertineat ad primum essentiae divinae conceptum? Der letztere bejaht die Frage: Cum enim divina essentia in ente perfectissimo posita sit, omnemque in suo formali conceptu perfectionem implicite saltem includat; consequenter hic statuendum, divinam voluntatem pertinere ad primarium essentiae divinae conceptum. Gonet unterscheidet eine physica und eine metaphysica constitutio divinae naturae. Daß der Wille Gottes zur physischen Constitutio der göttlichen Natur gehöre, sei klar; nam physica deitatis constitutio coalescit ex omnibus praedicatis divinis, tam absolutis, quam relativis, cum omnia praedicata dei sint realiter cum ipso identificata. Die Frage sei nur die, ob der göttliche Wille zur metaphysischen Constitution des göttlichen Wesens gehöre: quo genere constitutionis dicitur constitutivum alicujus rei, quod primo objicitur intellectui cum fundamento in re et se habet velut radix et origo aliarum perfectionum, quae ipsi competunt. Hiernach behauptet Gonet: voluntatem aut volitionem divinam non esse de formalissimo conceptu seu de constitutione metaphysica divinae naturae. Denn: quod praesupponit naturam divinam jam constitutam, non potest ad ejus formale constitutivum pertinere; sed divina voluntas aut volitio supponit naturam divinam constitutam in ratione naturae per ipsum intelligere purissimum et actualissimum; ergo ad ejus constitutionem non pertinet. Anders Suarez, Arrubal u. A. b. Gonet l. c. Arrubal unterscheidet den göttlichen Willen in actum primum et secundum, i. e. ut habet rationem facultatis volitivae et actualis volitionis; das Wollen, die volitio gehöre nicht zum Begriff der göttlichen Natur, wohl aber der Wille, voluntas. — Das ist ein kleines Stück Theologie der Vorzeit, das sich nicht sehr harmonisch ausnimmt. Wer hat nun Recht? welchem von diesen angesehenen Theologen sollen wir folgen? Da kann doch wohl nur unser eigenes Urtheil Rath schaffen!

desselben nicht zu begreifen ist. Mit dieser Untersuchung treten wir gleichsam in den Vorhof der Erkenntniß der großen, practisch unendlich bedeutenden Wahrheit, daß Gott in seinem Wollen und Thun, in seiner actio ad extra frei sei.

Wir müssen, wie gezeigt worden, auch in Ansehung Gottes Wille und Wollen unterscheiden, und dürfen den Unterschied niemals gänzlich verflüchtigen, wenn wir nicht einen ganz inhaltslosen, rein negativen Begriff aufstellen wollen. Somit ist der göttliche Wille gleichsam zweiseitig zu denken; nach der einen Seite fällt er in das göttliche Wesen, nach der andern greift er über dasselbe hinaus. Diese Seite betonen die Väter, wenn sie lehren[1]), daß der Wille Gottes nicht sein Wesen, sondern aus seinem Wesen, daß der Verstand, d. i. die Weisheit Gottes nicht seine Substanz, sondern davon verschieden sei. Die andere Seite betonen Andere, wenn sie sagen, der göttliche Wille sei das Wesen Gottes. Beides ist wahr, aber das Wahre wird nur im Fortschritt des Denkens von jenem zu diesem, d. h. von der analogischen Vorstellung zum reinen Begriff erkannt. Spätere Theologen erklären: daß der göttliche Wille nicht die Substanz Gottes sei, sondern aus der Substanz hervorgehe, sei richtig vom Standpuncte unserer endlichen (analogischen) Auffassungsweise aus (secundum modum significandi

---

1) Z. B. Chrysostomus (de incomprehensibili dei nat. p. 297. ed. Fronto-Ducae), Cyrill von Alexandrien (in thesaur.), Johannes Damasc. (de fid. orth. lib. I. c. 9.). Wenn aber gefragt wird, was der Wille und seine Eigenschaften, desgleichen der Verstand und seine Eigenschaften im Unterschiede von dem Wesen seien, so wissen sie nur den Ausdruck Accidenzen anzugeben, bleiben sich aber der ganzen Unangemessenheit desselben wohl bewußt (namentlich Cyrill). Hingegen scheint Augustin wieder jeden Unterschied schlechthin negiren (de civit. dei VIII, 6. de trinit. VI, 7. oben S. 573 ff.) und Thomas in dieser Richtung wo möglich noch weiter gehen zu wollen: Summ. I. qu. 3. art. 4: deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse. Qu. 14. art. 4: Intelligere dei, est ejus substantia. Qu. 19. art. 1: Sicut suum intelligere est suum esse, ita est suum esse, suum velle. Gegen solche, bei exclusiver Fassung ins rein Negative auslaufende Begriffsbestimmungen reagirt Duns Scotus.

et *concipiendi*), an sich aber sei er die göttliche Substanz [1]). Damit stehen wir also wieder vor dem Gegensatz dessen, was Gott an sich, und was er für uns ist, und somit auch von der Frage, woher man denn wisse, was Gott an sich ist, wenn wir ihn doch, wie er an sich ist, nicht zu erkennen vermögen, indem wir nie über unsere Weise, ihn zu erkennen, hinauskommen. Wir sagen: über unsern modus concipiendi deum überhaupt kommen wir nicht hinweg, wohl aber über unsern modus repraesentandi, d. h. über die analogische Vorstellung Gottes hinaus zum reinen Begriff, der zwar kein positiv absoluter sein kann, weil er die Form der Beziehung (Gottes auf das Endliche) nicht abstreifen kann, aber doch ein negativ absoluter ist, sofern er das Unangemessene derselben beseitigt.

Diese Dialectik unseres Gottesbewußtseins soll nun bezüglich des göttlichen Willens nachgewiesen werden. Vorausgesetzt wird, was kurz zuvor nachgewiesen worden, daß wir nämlich, um das göttliche Wesen nicht als etwas in sich Starres und Unlebendiges zu denken, eine Bewegung desselben aus seinem Grund in die Existenz annehmen müssen. Was ist denn nun — so fragen wir vor allem — in Ansehung des göttlichen Willens der Grund und die Existenz, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben? Nichts anderes, als was wir den substantiellen und den persönlichen Willen, den an sich seienden und den an und für sich seienden, d. h. sich selbst besitzenden, den freien Willen nennen. Und was ist demnach jene, die beiden Endpuncte verknüpfende Bewegung? Offenbar nichts

1) Tournely l. c. p. 443. Wenn Tournely den Satz aufstellt, der göttliche Wille sei nicht als Wille im Unterschiede vom Wollen, sondern schlechthin als Wollen, als reines Wollen zu begreifen, so hätte ihn das von dem Schlusse, daß der göttliche Wille, d. i. das göttliche Wollen (volitio) ad primum essentiae divinae *conceptum* gehöre, vielmehr abhalten sollen. Denn wie man auch das Wollen Gottes nach außen auffassen mag, immer ist es Thätigkeit oder Aeußerung seines Wesens, und somit von diesem zu unterscheiden.

anderes, als das Werden des Willens zu dem was er ist, die Naturentwicklung desselben, die eine nothwendige ist, und die, weil sie nicht etwa von einer andern Substanz als der Wille selber, von etwas wesentlich von ihm Verschiedenen ausgeht, selbst Wille, aber im Unterschiede von dem freien, persönlichen Willen, dessen lebendiger Grund sie ist, voluntas necessaria ac naturalis genannt wird. Nun wird der endliche Wille zu dem, was er ist, in einem zeitlichen Processe und von Voraussetzungen und Grundlagen aus, die nicht in ihm selber liegen und die nicht sein Wesen sind. Wenn wir daher nach Analogie des endlichen Willens auch den göttlichen als das Product eines Naturprocesses denken und denken müssen, weil wir ihn sonst gar nicht anschaulich vorstellen und einen realen, inhaltlichen Begriff von ihm nicht gewinnen können; so tragen wir doch diese Analogie nicht ohne Weiteres auf Gott über, sondern schreiten über die analogisch wahre Vorstellung hinaus, indem wir das Gott Unangemessene negiren, ohne sie selbst oder ihren Boden gänzlich zu verlassen. Demgemäß nehmen wir auch in Gott eine Bewegung aus dem bloßen Natursein zum persönlichen Geistsein (Selbstbewußt- und Freisein), einen Proceß an, kraft dessen das göttliche Wesen (Substanz) Verstand und Wille ist. Aber diese Bewegung, dieser Proceß wird als schlechthin immanenter und ewiger gedacht. So begreifen wir das eigenthümliche Wesen Gottes als Geist im Unterschiede von dem endlichen Geiste.

Demnach können wir, was insbesondere den göttlichen Willen betrifft, mit den eben angeführten Vätern sagen: der Wille Gottes (im engern Sinn als persönlicher, freiseiender) ist nicht das Wesen (die Substanz) Gottes, sondern aus seinem Wesen; wir dürfen, ja müssen aber auch mit Augustin und Thomas sagen: der göttliche Wille ist, substantiell genommen, nichts anderes als das göttliche Wesen. Denn es ist ja die göttliche Substanz, die sich zum Willen fortbestimmt, ohne daß etwas anderes (außer Gott) dabei einflöße oder vorausgesetzt wäre; sie ist es, nichts anderes, die Wille wird, oder vielmehr

immer schon ist, sofern die Bewegung des göttlichen Seins aus der Substantialität in die Subjectivität eine successionslose, ewige ist, so daß sich Substanz und Wille nicht wie das Prius zum Posterius, sondern wie Grund und Folge zu einander verhalten.

Also nicht nur der Wille überhaupt oder nach seiner substantiellen Natur betrachtet, sondern der über seine Substantialität erhobene, der freiseiende, sich selbst besitzende, persönliche Wille gehört zum Wesen Gottes (im concreten Sinn), weil Gott ohne ihn nicht wäre, was er ist, persönlicher Geist [1]). Das ist die Sprache des Begriffs. Auf dem Standpuncte der Vorstellung aber, d. i. der Unterscheidung zwischen substantiellem Wesen (Natur) und concretem Wesen wird gesagt: der freie Wille gehört nicht zum Wesen Gottes in jenem Sinn, sondern ist darüber erhaben. Welche Sprache ist nun die wahre? Sie sind beide wahr, jene, wenn sie auf diese zurückgreift, diese, wenn sie zu jener als dem letzten Worte fortschreitet. Die dem Standpuncte der Vorstellung entsprechende Unterscheidung ist nothwendig und darf nicht eliminirt werden. Wo dieß geschieht, geräth man entweder in die reine Negativität des dualistischen Gottesbegriffs, oder zu der pantheistischen Vermischung Gottes und der Welt in dem Begriff der absoluten Substanz, die nicht anders causa sui als sie causa omnium ist [2]). Es ist aber nicht nothwendig, bei ihr stehen zu bleiben, vielmehr muß man sich zu dem Begriff und der Sprache des Begriffs in der vorhin bezeichneten Weise erheben. Wo man sich dieses Fortschritts weigert und auf dem Standpuncte der Vorstellung sich verfestigt, da denkt man Gott menschenähnlich und spricht anthropomorphistisch.

1) Dasselbe gilt von dem göttlichen Verstande, von dem Selbstbewußtsein Gottes.

2) Es characterisirt die moderne Philosophie als pantheistisch, daß sie mit ihrer „Natur in Gott" noch unter den Begriff der Substantialität seines rein geistigen Wesens herabsteigt und etwas in das göttliche Wesen aufnimmt, was schlechthin diesseits desselben liegt und der Welt, dem Sein außer Gott, dem andern Sein angehört. Vgl. ob. S. 797 f.

Daß die Unterscheidung von Substanz (Natur) und Subject (Geist) in Gott die Einfachheit seines Wesens, und die ihr gleichkommende Annahme einer Bewegung in Gott aus dem Grunde seines Seins zum Wirklichsein, aus der Substantialität seines Geistseins in die Subjectivität desselben die Unveränderlichkeit Gottes nicht gefährde, ist theilweise schon früher gezeigt und läßt sich leicht nachweisen. Was nämlich diese Bewegung betrifft, so ist sie als immanente und ewige zu denken, die als solche keinen zeitlichen und eigentlichen Uebergang von einem Zustande des Seins in einen andern, folglich auch keine Veränderung in sich schließt. Es ist in Gott nicht wie im endlichen Geiste, daß die Substantialität seines Seins auf fremden, außer ihm liegenden Bedingungen beruhte, von denen oder deren Einwirkung er sich durch Erhebung in die Subjectivität (zum Selbstbewußtsein und Freisein) so viel möglich loszumachen suchte. Das Absolute als ens a se und causa sui schließt in seinem Sein, Wesen und Wirken alles von sich aus, was nicht es selber oder in ihm selber ist. Wie es als Substanz gedacht absolut einfach, so ist es auch als Subject mit sich selbst absolut identisch.

Das Wesen Gottes ist Wille, freiseiender, unabhängig von allem andern sich aus und durch sich selbst besitzender Wille. An und für sich fallen, wie wir gesehen haben, Wille oder Vermögen zu wollen und Wollen oder Willensact in Gott nicht auseinander. Sieht man aber auf das Object, so ist der immanente, sich selbst zum Gegenstand habende Wille (oder Wollen) von anderer Art, als der aus sich heraustretende, anderes wollende Wille: jener ist nothwendig, dieser frei. Denn jener fällt zusammen mit dem Sein und Wesen Gottes, dieser erhebt sich darüber und verhält sich als seine freie Aeußerung oder Bethätigung, und ist somit von seinem Wesen verschieden. Aber obwohl dieser Wille nicht das Wesen Gottes ist, so muß er doch diesem gemäß beschaffen gedacht werden. In und worin auch dessen Freiheit bestehen möge, mit der Vollkommenheit

(Absolutheit), d. h. hier Unveränderlichkeit seines Seins und Wesens kann dieselbe nicht im Gegensatz stehen.

§. 62.

Die Ansichten der Scholastiker über den göttlichen Willen.

Von der Freiheit des absoluten Willens, ihren Bedingungen und ihrem Wesen wird im folgenden §. gehandelt. Bevor wir jedoch in diese Untersuchung eintreten, scheint es angemessen, einen Blick auf die Behandlung zu werfen, welche dieser Gegenstand und die mit ihm zusammenhängenden Fragen in der scholastischen Theologie gefunden. Wenn man die modernen Repristinatoren der Scholastik hört, so hätten die Theologen der Vorzeit in allen wissenschaftlichen Hauptfragen wie aus einem Munde gelehrt und netto dasselbe vorgetragen, was sie uns heute als die lautere Weisheit und die ächte katholische Wissenschaft verkünden; so wäre von dem Fürsten der Scholastik eine in allen wichtigen Lehrpuncten übereinstimmende Wissenschaft ausgegangen und von den Theologen der folgenden Jahrhunderte harmonisch fortgebildet worden. Diese wissenschaftliche Tradition wäre, wenigstens auf katholischer Seite, erst in den Zeiten der „Aufklärung" um die Mitte des vorigen Jahrhunderts unterbrochen worden; und die Aufgabe der Gegenwart bestünde nun darin, den fallen gelassenen Faden wieder aufzunehmen und weiter zu spinnen. Aus dieser nichts weniger als geschichtlichen Auffassung der Theologie der Vorzeit zieht man Folgerungen auf den Betrieb der Theologie in unserer Zeit, welche dieser nur zum Nachtheil gereichen können — davon gar nicht zu reden, daß die Vertheidiger dieser Richtung, indem sie ihre eigene Weisheit und Wissenschaft mit der Auctorität der „katholischen Schulen" umkleiden, ihre wissenschaftliche Arbeit sich selbst viel zu leicht machen, andern aber dieselbe ungebührlich erschweren. Der katholische Dogmatiker weiß wohl, daß er nicht erst einen Neubau aufzuführen, sondern an das Vorhandene anzuknüpfen und, was von ihm geleistet worden, gewissenhaft

zu benützen hat. Er weiß aber auch, wenn ihm die Geschichte seiner Wissenschaft nur wirklich bekannt, und wie sie wirklich ist, von ihm erkannt ist, daß es sich damit nicht so verhält, wie jene uns glauben machen wollen. Aus diesem doppelten Gesichtspuncte und Interesse geschieht es, wenn wir da und dort einen Rückblick auf die Theologie der Vorzeit werfen; und eben dieses Interesse leitet uns bei den nachstehenden Mittheilungen.

Die spätern, den hl. Thomas commentirenden Scholastiker eröffnen den Tractat de voluntate dei mit der Frage: ob in Gott ein Wille anzunehmen, und wie derselbe zu denken sei: ob als Vermögen zu wollen oder als Wollen schlechthin. Die erste Frage bejahen sie ganz übereinstimmend; denn hier handelt es sich um eine dogmatische Wahrheit, sofern es von dem Glauben an einen persönlichen Gott unzertrennlich ist, ihn als denkendes und wollendes Wesen zu fassen und ihm somit Willen und Wollen zuzuschreiben. Ueber die andere Frage dagegen herrscht keine Einstimmigkeit [1]). Sodann fragen sie, ob der göttliche Wille de constitutione metaphysica divinae naturae sei, oder, wie Andere sich ausdrücken, ad primarium essentiae divinae conceptum gehöre, und in dieser Frage gehen sie wieder sehr weit auseinander [2]). Sofort handeln sie von dem Object des göttlichen Willens. Dieser Punct zerfällt in mehrere Artikel. Zuerst wird gefragt: quodnam sit objectum formale motivum et terminativum divinae voluntatis? Gonet führt die mannigfaltigen Ansichten hierüber auf drei zurück [3]), und spricht sich für die in der Thomistischen Schule gewöhnliche aus, der aber Aureolus, Durandus, Suarez u. A. entgegentreten, worauf wir ausdrücklich hinweisen, weil wir sehen, daß die Neuern jene wie ein Dogma behandeln. Hierauf wird untersucht, wie Gott die möglichen Objecte seines Wollens, sich selbst und die Creaturen (und zwar die blos möglichen und die wirklichen)

1) Vgl. Gonet (Clyp. Thomist. I. p. 287 seq.), Tournely (ob. S. 907.) u. A.

2) Oben S. 910 A.

3) Clyp. Thomist. p. 292 seqq.

wolle oder liebe. Gott will oder liebt sich selbst nothwendig — lehren alle. Aber wie ist das zu verstehen? Die meisten glauben, es so erklären zu sollen, daß sie von den Bedingungen des freien Wollens (die libertas exercitii et specificationis, vgl. den folg. §.) ausgehen und das, was den Willen als einen freien bestimmt, in Bezug auf das Sich-selbst-wollen Gottes negiren. Sie sagen daher: Gott muß sich lieben, es steht nicht bei ihm, sich auch nicht zu lieben; Gott muß sich lieben, er kann sich nicht hassen. Hier wird also das Wollen als auf sich selbst zurückgehender Act des Subjects gefaßt, der mit dem reflexiven Selbstbewußtsein auf gleicher Linie steht. Es wird das Subject, das als solches selbstbewußt und frei ist, als schon vorhanden vorausgesetzt, und demselben eine Nothwendigkeit des Wissens und Wollens in Bezug auf sich beigelegt, was sich nicht gut denken läßt. Außerdem ist mit so durchaus abstracten Bestimmungen, wie sie hier angewendet sind, nichts geholfen. Man will einen anschaulich vorstellbaren Begriff von dem Sich-selbst-wollen Gottes. Zu diesem Ende muß man die voluntas necessaria (wie die scientia necessaria) vielmehr von dem immanenten Wollen verstehen, durch das das göttliche Wesen sich aus der Substantialität seines Seins in die Subjectivität erhebt, worin es frei seiendes Wollen, freier Wille ist. So hat die voluntas libera in der voluntas necessaria ihre Wurzel. Diese voluntas libera ist der Wille eines Subjects, eines sich selbst besitzenden (liebenden) Wesens, und er ist absolut frei, wenn das Subject lediglich aus und durch sich selbst Subject ist. Sich selbst Wissen und sich selbst Besitzen aber muß man als die Spitze des Processes der Selbstentwicklung (Naturentwicklung) begreifen, wo es sich von einem endlichen Geiste handelt, der nicht reiner Geist, der Natur und Geist ist. Nach dieser Analogie ist auch die Subjectivität des absoluten Geistes vorzustellen. Um sie aber zu begreifen, darf man bei dieser Vorstellung nicht stehen bleiben, weil der absolute Geist reiner Geist, und das was er ist, ewig ist. Man kann auch so räsonniren: es gibt ein doppeltes Sein, ein nothwen-

digerweise seiendes und ein zufälliges (das auch nicht sein könnte), bedingtes. Beide sind durch den einen absoluten Willen. Sofern nun dieser als Grund des nothwendigen Seins, welches das göttliche ist, gedacht wird, ist er als nothwendiges Wollen, sofern er als Grund des zufälligen Seins gedacht wird, ist er als nicht nothwendiges, freies Wollen zu denken, weil ein nothwendiges Wollen kein zufälliges Product gibt. Dieses Räsonnement ist jedoch gleichfalls ganz abstract und so für sich ungenügend. Weiterhin — und das ist der Hauptpunct — wird die Frage aufgeworfen: an deus diligat necessario creaturas existentes et futuras? Thomas spricht von Einigen (ohne ihren Namen zu nennen; er meint wohl Aristoteles und Avicenna), welche behaupten, Gott wirke nicht frei (ex arbitrio libero), sondern ex necessitate naturae suae (contr. gent. II. c. 23 [1]). Diese Ansicht ist mit der rein theistischen Gottesidee (zu der es weder Aristoteles noch Plato gebracht hat) und mit der Schriftlehre unverträglich, und wird deßhalb von den Theologen, man kann sagen ganz allgemein verworfen. Denn wenn einige die Freiheit des göttlichen Willens beanstanden oder nicht in der gewöhnlichen Weise bestimmen, so kommt dieß bei den meisten nur daher, daß sie eine unvollkommene, veränderliche Freiheit Gott absprechen und das unveränderliche, absolute Wollen durch eine Confusion der Begriffe in Gegensatz bringen mit dem freien. Das ist nämlich die eigentliche Schwierigkeit in dieser Lehre, die Freiheit des Willens mit der absoluten Vollkommenheit desselben zu vereinbaren, und aus dieser Quelle stammen die verschiedenen Ansichten, die über die göttliche Willensfreiheit aufgestellt werden. So geschieht es, daß man den Be-

1) Diese folgern daraus consequent die Ewigkeit der Welt. Was Thomas selbst betrifft, so negirt er die Nothwendigkeit des schöpferischen Willens Gottes, meint übrigens, wie bekannt, andrerseits doch: mundum incoepisse, sola fide tenetur. Ueber Abälards, Wiclefs, Calvins Ansichten vergl. Bellarmin (de grat. et lib. arbitrio lib. III. c. 15 u. 16.). Aber auch ein angesehener Scholastiker, Aureolus meint: libertatem esse tantum in deo *metaphorice*.

griff der Freiheit in seiner Anwendung auf Gott limitiren zu müssen glaubt, während bei tieferer Einsicht sich herausstellt, daß vielmehr die Beschränkungen aufzuheben sind, mit denen die endliche Willensfreiheit behaftet ist. Eine solche Limitation der Freiheit ist es, wenn, wie die Theologen von Salamanca anführen, von Einigen behauptet wird, Gott wolle die Creaturen nothwendig quoad specificationem, frei dagegen quoad exercitium, d. h. Gott schaffe frei, sofern er auch nicht schaffen könnte, aber was er schaffe, dieses und jenes, schaffe er nothwendig, also nicht so, daß er auch anderes, oder dasselbe anders schaffen könnte. Gerade umgekehrt sagt Thomas: aliquid deum velle, est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quae vult[1]). Andere behaupten, Gott schaffe, was er schafft, weder frei, noch nothwendig. Wieder Andere: Gott wolle die Dinge frei, und zwar quoad exercitium et quoad specificationem, d. h. also so, daß er sie auch nicht wollen oder andere wollen könnte[2]). Thomas lehrt zunächst die Freiheit des göttlichen Willens lediglich im Sinne seiner absoluten Unabhängigkeit von außen. Der einzige Endzweck des göttlichen Willens, das was Gott eigentlich wolle, sei er selber, seine absolute Güte. Nun besitzt Gott sich selber, mit allem was er ist, schlechthin unabhängig von seinen Creaturen; folglich ist er nicht genöthigt, sie zu wollen, und wenn er sie will, will er sie schlechthin frei[3]). Wie ein Arzt nicht genöthigt sei, solche Medicamente zu verordnen, die nicht absolut erforderlich sind zu seinem Zweck (Heilung des Kranken); so sei auch Gott nicht genöthigt, etwas außer sich zu wollen, da er in sich selbst alles besitze[4]). Damit aber ist die Frage offenbar nicht erledigt.

---

1) Summ. theol. I. qu. 19. art. 3.

2) Gonet. l. c. p. 297.

3) Das heißt aber vielmehr: schlechthin uneigennützig, nicht zu seinem eigenen Genüge, als ob ihm dieß Wollen ein Bedürfniß für sich selbst, als ob er ohne dasselbe nicht perfect und selig wäre.

4) Contr. gent. I, 81. Summ. I. qu. 19. art. 3: Cum bonitas dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex illis

Denn wenn ich erkenne, daß Gott sich nicht selbst perfectionire, indem er etwas außer sich will, so weiß ich damit noch nicht, ob seine absolute Perfection gestatte, sein Wollen — gesetzt daß er will — in dem gewöhnlichen Sinne als ein freies zu begreifen, nämlich als libertas exercitii et specificationis. Thomas scheint dieß verneinen zu wollen. Das Aus-sich-heraustreten — aliquid aliud a se velle — ist ein schlechthin freier Act Gottes, zu dem er weder nothwendig noch unwillkührlich getrieben wird, sofern er in sich selbst perfect ist. Gesetzt aber, sagt Thomas, daß Gott (aus sich heraustreten) will, so kann er nicht nicht-wollen. Was soll nun das heißen? Wenn ich will, so ist das Nichtwollen eben einfach factisch aufgehoben, aber keine Unmöglichkeit desselben gesetzt, wofern ich frei will. Eine Andeutung liegt in dem Beisatz: quia non potest mutari. Thomas scheint demnach sagen zu wollen, Gott will frei, aber sein Wille ist der unveränderlich freie Wille [1]). Damit ist das Richtige angedeutet. Thomas will also nicht etwa, wie es wohl scheinen könnte, einen mezzo termine suchen zwischen dem freien Wollen (libertas exercitii et specificationis) und dem nothwendigen Wollen, das kein freies ist, sondern die der Freiheit, wie sie gewöhnlich gefaßt wird, anklebende Veränderlichkeit von dem göttlichen Willen ausschließen und denselben als unveränderlichen, unwandelbaren begreifen. Wenn er aber sagt: Voluntas dei *uno et eodem actu* vult se et alia; sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria [2]); so ist das ein Satz, gegen den sich schwere Bedenken erheben, und der nur wenig geeignet sein dürfte, die Freiheit des göttlichen Willens im Unterschiede von der Noth-

---

accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, — et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

1) Vgl. qu. 19. art. 7. ad 4.

2) Contr. gent. I. 82.

wendigkeit zu illustriren. Jedenfalls aber würde Thomas die Lehre derjenigen nicht gut geheißen haben, welche heute von der göttlichen Willensfreiheit in der Weise reden: Gott kann ebenso wohl wollen (schaffen), als nicht wollen, und so oder anders wollen (diese oder eine andere, mehr oder weniger vollkommene Welt schaffen [1]).

Von dem Begriff der Willensfreiheit geht die Scholastik auf die Erörterung der Frage über: wie sich der freie Wille zum Wesen Gottes, d. i. zur Unveränderlichkeit desselben verhalte. Gonet formulirt die Frage so [2]: per quid constituatur liberum dei decretum, seu quid superaddat actus liber dei ad perfectiones ejus necessarias. Der freie Willensact ist seinem Begriffe nach etwas, was fehlen, was in dem wollenden Subjecte auch nicht sein kann. Nun kann aber nichts von dem, was Gott inner-wesentlich ist, ihm irgend einmal fehlen, da er unveränderlich und unwandelbar ist. Folglich kann der freie Willensact Gottes nicht in Etwas bestehen, was ihm innerwesentlich (intrinsecum) ist. Aber andrerseits steht dem entgegen, daß man ihn auch nicht als etwas Gott äußerliches fassen kann. Nam de ratione actus liberi, voluntatem constituentis in actu secundo volentem est, quod immanens sit et vitalis. Ergo nequit per formam extrinsecam et non immanentem, nec vitalem constitui [3]). Diese Schwierigkeit, sagt

---

1) Auch sagt er ausdrücklich (I. qu. 25. art. 5): Dicendum est ***simpliciter***, quod deus potest alia facere quam quae facit. — Am bemerkenswerthesten ist, was Thomas de verit. qu. 23. art. 1. lehrt, wo er den einzig richtigen Weg zur Bestimmung der göttlichen Willensfreiheit betritt, nämlich den der Analogie, auf welchem auch wir die Frage im folg. §. zu lösen versuchen werden.

2) Clyp. Thomist. p. 302 seqq

3) In seinem Manuale Thomist. formulirt Gonet diese Schwierigkeit so: Cum libertas indifferentiam exigat, ratione cujus res ita sit, ut possit non esse, et e contra immutabilitas necessitatem importet, ratione cujus res ita sit, ut non possit non esse, difficile concipi potest, quomodo summa dei immutabilitas cum summa ejus libertate et indifferentia consistere possit. Aber offenbar nicht bloß schwer begreiflich, sondern völlig

Gonet, hat die Theologen dermaßen gefoltert, daß sie sich nach allen Enden und Ecken drehten, und fast so viele Meinungen aufstellten, als es Köpfe waren. Zwei Meinungen stünden sich diametraliter gegenüber, und an sie reihten sich die übrigen an, indem sie die Schärfen derselben zu mildern suchten. Die eine betone die Unveränderlichkeit Gottes, scheine aber seine Willensfreiheit zu läugnen (wie der oben aufgeführte Aureolus); die andere betone die göttliche Willensfreiheit, scheine aber die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes aufzuheben. Die Lösung, die er selbst gibt[1], und die — obwohl in verschiedenen Erklärungen — von den meisten Thomisten gegeben wurde, ist nun die: actum liberum superaddere ad perfectiones necessarias terminationem ratione distinctam, sub conceptu terminationis et prout sic defectibilem, ac proinde *actum liberum consistere in actualitate actus necessarii, ut ad creaturas libere terminata.* Oder, wie Silvester von Ferrara sagt: licet velle divinum sit *in se necessarium*, quod tamen *ad creaturas* terminetur, est *voluntarium et liberum.* In diesem Sinne fassen sie die vorhin angeführte Stelle des Thomas (contr. gent. I, 82). Nach Thomas, sagt Gonet, bestehe die Willensfreiheit Gottes nicht in der Möglichkeit (Wahlfreiheit) sich so oder anders zu bestimmen (non consistit in indifferentia ad plures actus distinctos); denn der hl. Lehrer sage ausdrücklich: *eodem* actu vult se, et alia a se, vielmehr dürfe man in diesem einen und selben Acte lediglich zwei Beziehungen annehmen, die eine auf Gott selbst, die andere auf die Creaturen. Unter dem ersten Gesichtspuncte sei der Act ein nothwendiger, unter dem andern sei er ein freier. Wie das gemeint sei, ersieht man aus dem was Gonet die zweite, unter den Thomisten gemeinübliche Erklärung nennt: Actum liberum dei esse ipsummet actum necessarium voluntatis divinae, non tamen ut necessarius est et respicit bonitatem divinam, sed ut terminatur ad creaturas et

---

unbegreiflich erscheint die Sache, wenn sie in solcher Weise abstract gefaßt wird.

1) L. c. p. 306.

eas connotat, a quibus cum omnino independens sit, eas summâ indifferentiâ (= independentia) et omnino libere respicit. Daß aber das keine Erklärung der göttlichen Willensfreiheit nach ihrem innern und eigentlichen Wesen ist, liegt auf der Hand. Oder sollte vielleicht die Willensfreiheit Gottes eben nur darin bestehen, daß er unabhängig von äußern Antrieben, nicht etwa nur von der Determination durch solche, will, was er will? Allein das ist das wenigste und etwas, was sich bei Gott gleichsam von selbst versteht. Die schwierige Frage ist vielmehr die, ob Gott nicht durch seine eigene Natur zum Wollen bestimmt, und zum Wollen nur Eines und Desselben, nämlich des Besten bestimmt werde, und wie, im Verneinungsfalle, die Freiheit seines Willens mit der Unveränderlichkeit seines Wesens zusammen bestehe? Darauf erhalten wir keine Antwort. Auch dürfen wir hier nochmals daran erinnern, daß der Satz, so wie er da steht: eodem actu deus vult se, et alia a se, bedenklich lautet und an das Spinozistische Axiom erinnert: Gott sei in demselben Act Ursache der Dinge, in welchem er Ursache seiner selbst ist, eine Lehre, die dem hl. Thomas sicherlich ganz ferne steht. Somit können wir den Satz nur in dem Sinne verstehen, daß das göttliche freie Wollen seinem eigenen absoluten Wesen gemäß zu denken sei, womit wir jedoch nicht am Ende der wissenschaftlichen Aufgabe, sondern erst an deren Anfang stehen [1]).

§. 63.

Die Freiheit des göttlichen Willens.

Das Vermögen des Vernunftwesens, seine Kraft (physische, geistige und sittliche) zur Thätigkeitsäußerung nach Ueberlegung und Absicht zu bestimmen und zu verwenden, nennen wir seinen Willen. Der Wille ist wesentlich etwas anderes und höheres als die blinde, nothwendig wirkende Naturkraft und das animalische Begehrungsvermögen eben insofern, als er die charac-

1) S. Qu. 19. art. 7.

teristische Eigenschaft des über die physische und animalische Natur erhabenen Geistes ist.

Willen schreiben wir sonach auch dem absoluten Wesen, wenn wir es als persönlichen Geist denken, nothwendig zu. Denn wenn auch das Absolute als absoluter Geist nicht etwa nur graduell, sondern specifisch von dem endlichen Vernunftwesen verschieden und über dasselbe unendlich erhaben ist; so besteht seine Erhabenheit doch nicht etwa darin, daß es etwas anderes als Geist, sondern darin, daß es dieß in unendlicher, absoluter Weise ist. Gott ist der unendliche, absolut vollkommene Geist; was außer ihm noch Geist heißt und ist, ist dieß in endlicher, unvollkommener Weise und daher multipliciter. Der endliche Geist sind die endlichen Geister, die sich unter einander durch ihre größere oder geringere Vollkommenheit, beziehungsweise Beschränkung unterscheiden. Der unendliche Geist ist Einer, der Geist, der alle Vollkommenheit des Geistes in sich vereinigt und alle Unvollkommenheit und Beschränkung von sich ausschließt.

Alles, was der Wille als Prärogative des Geistes ist, ist er als freier Wille. Freisein ist ihm wesentlich, Freiheit die wesentliche Form alles seines Wollens. Freien Willen schreiben wir somit auch dem absoluten Geiste zu. Wie er aber als Geist absolut über den endlichen Geist (Verstand und Wille) erhaben ist, so ist auch die Freiheit seines Willens die absolute Willensfreiheit.

Was die absolute Willensfreiheit sei, das ist die große Frage, deren Lösung wir nunmehr zu versuchen haben [1]).

Ist die Erkenntniß des Absoluten überhaupt nur vom

---

1) Quaestionem omnium difficillimam aggredimur, quae theologorum omnium torquet ingenia vel absorbet, et quae merito vocari potest aenigma sacratissimum, omnibus mortalibus adhuc incognitum et humanis discursibus prorsus inexplicabile. Unde plures theologi perfectam ejus intelligentiam differunt usque ad visionem beatificam et aeternae vitae fruitionem. Gonet, Clyp. Thomist. I, p. 302. Aber nicht allein die göttliche Willensfreiheit, sondern auch die des endlichen Geistes ist in ihrem tiefsten Grunde geheimnißvoll und unerklärlich (s. unten).

Endlichen aus möglich, so haben wir auch hier zuerst zu erforschen, was der endliche Wille sei und worin seine Freiheit bestehe.

Ein Vermögen, eine Kraft oder Macht, von sich aus thätig zu sein oder zu wirken, kommt jedem Wesen zu, das wirklich ist, sofern es ja eben nur dadurch wirklich ist, daß es durch die ihm einwohnende Kraft thätig ist. In diesem Sinne ist jedes Wesen ens a se — von sich aus seiend — wenn es gleich nicht causa sui, sondern durch ein Anderes ist. Die Kraft oder Macht, von sich aus thätig zu sein, ist aber in rerum natura nicht eine und dieselbe, sondern eine mannigfaltige und verschiedene. Wenn wir der Stufenleiter der Dinge folgen, so tritt sie, je höher wir in ihr aufsteigen, in immer größerer Vollkommenheit und qualificirterer Art uns entgegen. Die animalische Lebenskraft, näher das auf sinnlicher Wahrnehmung und Empfindung (Gefühl von Lust und Unlust) beruhende animalische Begehrungsvermögen ist etwas specifisch anderes und vollkommeneres, als die bloße Naturkraft, und nähert sich in den höchst organisirten Thierarten dem Geiste (Verstand und Willen) des Vernunftwesens in auffallender Weise, ohne ihn jedoch auf irgend einem Puncte wirklich zu erreichen. Auch das Thier kann in einer gewissen Weise denken, urtheilen, schließen; aber es geht ihm das vernünftige Denken schlechthin ab. Es kann nicht Grund und Ziel seines eigenen und alles andern Daseins denken und nach dessen Maaßgabe Zweck und Mittel zum Zweck unterscheiden. Hat es somit kein vernünftiges Bewußtsein von den Dingen als Gegenständen seines Begehrungsvermögens, so hat es auch keinen vernünftigen Willen, sondern nur Instinct. Auch das Thier unterscheidet sich von dem, was außer ihm ist, aber es erfaßt sich nicht im Unterschiede davon als es Selbst, es hat kein Selbstbewußtsein. Das Vernunftwesen hingegen erfaßt sich als Ich und Person, indem es sich nicht bloß von allem, was außer ihm ist, sondern auch von seinen eigenen Zuständen unterscheidet, was das Thier nicht vermag. Selbstbewußtsein aber ist die

Bedingung des freien, vernünftiges Bewußtsein, die Bedingung des sittlich freien Willens. Freier und sittlich freier Wille kommt daher nur dem Vernunftwesen, dem Geiste zu.

Was ist nun der Wille des Vernunftwesens, wenn wir dieses noch ganz abstract, als Ichheit, Selbstheit, Person fassen? Nichts anderes als die Kraft oder Macht der Selbstbestimmung. Was ist aber damit gesagt, was ist in diesem Begriff einbegriffen? Sich-selbst-bestimmen steht im Gegensatz zum Bestimmtsein oder werden, sei es von innen heraus durch die eigene Naturbeschaffenheit, sei es von außen herein durch ein anderes. So ist jedes Naturding, z. B. das Samenkorn durch den ganzen Verlauf seiner Entwicklung, seines werdenden Seins (was alles Endliche ist ob. S. 790) zunächst durch seine Naturbeschaffenheit unabänderlich bestimmt, und welchen Veränderungen es auch unter Umständen unterliegen mag, niemals rühren diese auch nur zu dem geringsten Theile oder in irgend welcher Weise von Selbstbestimmung her, die ihm absolut versagt ist. Sodann ist es bedingt und bestimmt von außen herein, weil es sich nur unter außer ihm liegenden Bedingungen (Feuchtigkeit, Wärme, Licht u. s. w.) und nach Maaßgabe derselben entwickeln kann. Wenn nun im Gegensatze zu der Natur dem Geiste Willen als Macht der Selbstbestimmung zugeschrieben wird, so meint man damit, daß er in seinem Willen die Kraft besitze, seine Thätigkeitsäußerung von sich aus zu bestimmen, daß er darin weder einer innern Nothwendigkeit (necessitas), noch einem äußern Zwang (coactio) oder Gewalt (violentia) unterworfen, vielmehr davon frei sei. Aeußerer Zwang (physischer [Gewalt] oder moralischer) könnte überhaupt nur in Bezug auf seine Handlung, nicht aber in Bezug auf den Willen zur Handlung möglich gedacht werden; ein nolens velle ist undenkbar, weil in sich widersprechend. Aber auch innere Nöthigung ist mit dem Willen — dieß Wort in seiner vollen Bedeutung genommen — unvereinbar, weil sie den Willen zu wollen ausschlöße und nur ein Wollen schlechthin, spontane, d. i. selbsteigene, aber nicht durch Selbstbestimmung hervor-

gerufene und geleitete Thätigkeit übrig ließe. Von solcher Art ist die animalische Thätigkeitsäußerung im Unterschiede von bloßer Naturthätigkeit. Das unwillkührliche animalische Begehren und Verabscheuen, sofern es auf Selbstempfindung beruht und aus dem Gefühle der Lust und Unlust hervorgeht, ist etwas ganz anderes und höheres, als die bloß natürliche Bewegung, die nach mechanischen, chemischen u. s. w. Gesetzen vor sich geht. Sie ist aber noch immer nicht das, was wir Willensbewegung, wissentliches und geflissentliches Wollen nennen. Eine mit Bewußtsein (Selbstbewußtsein) begleitete Thätigkeit des Subjects ist noch nicht Willensthätigkeit desselben. So wäre es nur Zuschauer seiner Handlungen, nicht aber Herr und Leiter derselben. Wenn wir wollen — dieß Wort in seinem wahren Sinne genommen, wo es identisch ist mit frei wollen — so sind wir nicht bloß durch unsern Willen thätig, sondern auch mit unserem Willen [1]). Damit ist jedoch noch keineswegs eine ab-

1) Der hl. Augustin, wenn er von dem bestimmenden Einflusse der Sünde oder der göttlichen Gnade (gratia efficax), die er sich unbeschadet der Freiheit des Willens denkt, handelt, läßt sich zuweilen genügen, darauf hinzuweisen, daß es ja der Wille des Menschen sei, der da das Böse oder das Gute wolle, d. h. daß er volens nicht nolens wolle. Allein daß der Mensch nur in solchem Sinne einen Willen habe, der seiner Natur nach keinem Zwange unterliegen kann, also keinen eigentlich freien Willen, ist nicht seine Lehre und Meinung. Dagegen haben Spätere, zuletzt namentlich Calvin, Bajus, Jansen, den hl. Augustin so verstanden, und dem Menschen, wenigstens so wie er jetzt ist, einen Willen nur als spontane Activität zuerkannt. Die Beschaffenheit oder Neigung des Willens, wie sie ihm einerseits von Adam her einwohnt, andrerseits durch die göttliche Gnade eingeflößt wird, bestimme sein Wollen und lasse ihm nicht die Wahl, ihr nachzugehen oder nicht. Der menschliche Wille wolle, was er will, aber er wolle nicht nach freier Wahl oder Entschließung. Eine Freiheit des Willens als (absolute oder auch nur relative) Unabhängigkeit von seiner Neigung (delectatio) läugnen sie auf das bestimmteste. Frei sei der Wille nur von äußerem Zwang (was sich, wie gesagt, von selbst versteht), aber nicht von innerer Nothwendigkeit (a necessitate). Dessenungeachtet sollen, wie Jansen ausdrücklich lehrt, seine Handlungen dem sittlichen Urtheil unterliegen, verdienstlich oder mißverdienstlich sein. Das Nähere im II. Thl. der Dogmatik.

solute Unabhängigkeit unseres Willens in seinem Wollen ausgesagt, sondern nur daß, wenn er auch unter äußern und innern Einwirkungen in Thätigkeit tritt, diese ihn nicht schlechthin bestimmen können, so gewiß er frei ist.

Ein Wesen, wie der endliche Geist, das in seiner Thätigkeitsäußerung an ein Organ (der menschliche Geist an einen materiellen Leib) gebunden ist, das hiedurch im Zusammenhang mit der Natur und insbesondere in Wechselwirkung mit andern seines Gleichen steht, kann in seiner Thätigkeitsäußerung nicht unabhängig sein von äußerem Anstoß und Einfluß. Somit erscheint sein Wille, wenn er auch Macht der Selbstbestimmung ist, doch nicht als die Macht reiner (von allem, was nicht er selbst ist, unabhängiger) absoluter Selbstbestimmung. Ein Wesen ferner, das nicht reiner Geist (actus purus) ist, dessen Selbst (Ich) von seinen Zuständen wirklich verschieden ist, erscheint auch nicht unabhängig von diesen, sondern nur unter deren Einfluß thätig, der, wenn er gleich seine freie Willensentscheidung nicht aufhebt, dieselbe doch afficirt [1]). Dieser innere Einfluß ist ein unmittelbarer, jener äußere ein bloß mittelbarer. Die äußern Einflüsse wirken auf die Willensentscheidung nur durch die innern und nach Maaßgabe derselben, d. h. also der innern Beschaffenheit oder Stimmung des Subjects. Den sinnlichen Menschen reizen die Gegenstände der Sinne zur Sinnlichkeit, indem sie sinnliche Bilder und Vorstellungen in ihm erwecken, bei denen er mit Vorliebe verweilt und für die sich sein Wille so mit einer gewissen Leichtigkeit entscheidet, währenddem dieselben Gegenstände den geistig Gestimmten ungerührt lassen und keinen Einfluß auf seine Willensentscheidung gewinnen.

Von welcher Art aber auch die Einflüsse sein mögen, unter welchen der endliche Wille in Thätigkeit tritt und will, wenn

1) Sofern auch in Gott die Beschaffenheit seines Willens, seine Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w. von seinem Wollen zu unterscheiden ist, so ist von dem endlichen, menschlichen Willen näherhin zu sagen, daß er unter dem Einflusse veränderlicher und entgegengesetzter Neigungen stehe.

und was er will; als determinirende, oder necessitirende, Ausschlag und Entscheidung gebende können sie nicht betrachtet werden, wenn und so lange er freier Wille ist. Daß aber der Wille des Geistes frei sei, das sagt ihm sein eigenes unmittelbares Bewußtsein, und bestätigt die Ueberzeugung aller, indem sie seine Thätigkeit entweder loben oder tadeln. Wären jene Einflüsse determinirende oder necessitirende, würden sie dem Willen nicht bloß Anstoß geben (ihn incitiren) und so oder anders in Bewegung zu setzen nicht bloß versuchen (ihn sollicitiren); so könnte von einer freien Willensentscheidung nicht mehr die Rede sein, und sein Wille sänke auf die Stufe wenn auch nicht bloßer Naturkraft, so doch des animalischen Wollens, welches ein unwillkührliches ist, herab und könnte in keinem Sinne mehr als Macht der Selbstbestimmung begriffen werden.

Wenn also der Wille gleich unter äußern oder innern Einflüssen in Thätigkeit tritt, so wird ihm das Wollen doch nicht aufgedrungen und förmlich eingeflößt[1]), sondern geht stets aus seiner eigenen freien Entschließung hervor, ist seine bewußte und frei gewollte That[2]). So kommt man zu dem Begriffe der Wahlfreiheit (liberum arbitrium). Es steht gegenüber jenen Einflüssen beim Willen selbst und in seiner Macht, sich zu entscheiden, wie er will. Das Vernunftwesen, welches aus der Substantialität seines Seins herausgetreten und Subject oder persönlicher Geist geworden ist, hat sich selbst in seiner Macht; es wird nicht bestimmt, sondern bestimmt sich selbst zur Thätigkeitsäußerung, zum Act und zur Qualität des

1) Wir reden hier nicht von der absoluten Ursache und deren Einwirkung auf den geschöpflichen Willen.

2) Oder kann es doch sein. Denn es gibt auch unbedachte und unwillkührliche Bewegungen des Willens, die als solche nicht frei genannt werden können. Ein auf Beweggründe sich stützendes Wollen ist so wenig ein unfreies, daß es vielmehr gerade dadurch als ein freies sich erweist, im Gegensatze zu dem unbedachten, blinden, unwillkührlichen instinctiven Wollen. Daraus aber, daß das freie Wollen über den unwillkührlichen Trieb erhaben ist, folgt nicht, daß sein Wesen die reine Willkühr sei.

Actes. Dieß wird so ausgedrückt: der Wille hat es in seiner Macht, zu wollen oder nicht zu wollen (libertas contradictionis seu exercitii von den Scholastikern genannt), so oder anders, dieß oder jenes zu wollen (libertas contrarietatis seu specificationis). Man erklärt sich aber diese Wahlfreiheit des Willens aus seiner Indifferenz. Man stellt sich vor, er sei an sich unentschieden und in keiner Weise voreingenommen, und die Entscheidung (der Willensact und seine Qualität) gehe ganz allein von ihm aus und werde durch ihn in völlig selbstherrlicher Weise getroffen. Eine gewisse Unentschiedenheit des Willens muß man einräumen gegenüber den (äußern und innern) Einflüssen, unter denen er steht, sofern man im Interesse seiner Freiheit anerkennen muß, daß er durch sie nicht bestimmt wird, sondern sich selbst bestimmt. Inwiefern man aber andrerseits nicht läugnen kann, daß er nur unter ihrem Einflusse in Thätigkeit tritt und nicht ein in die Luft gestelltes oder absolut unabhängiges Willensvermögen ist; so kann man die ihm eigene Unentschiedenheit nicht als indifferentia aequilibrii denken. Das Bild einer im Gleichgewicht sich befindenden Waage paßt nicht auf ihn, die Vorstellung, es komme lediglich von ihm her, ob er in Thätigkeit trete oder in Ruhe bleibe, ob er nach dieser oder der andern Seite sich bewege, trifft nicht schlechthin zu. Die Annahme, daß die Entscheidung (Endbescheidung) in seiner Hand liege, muß zwar streng festgehalten, es darf aber auch nicht verkannt werden, daß er, so wie er nun einmal ist, nur unter äußern und innern Einflüssen in Thätigkeit tritt. Wollte man jener Vorstellung Recht geben, so könnte von äußern und innern Einflüssen nur noch im Sinne des Occasionalismus die Rede sein; sie wären dann nur noch die zufälligen accidentellen Umstände oder Gelegenheiten, bei denen er seine Thätigkeit zeigt, Einflüsse ohne allen Einfluß, Beweggründe ohne bewegenden Grund. Es würde so nicht bloß die Entscheidung in seine Hand gelegt, sondern auch von allen darauf Einfluß nehmenden Momenten abstrahirt und in Bezug auf das metaphysische Wesen der Willensfreiheit in analoger Weise der Satz geltend gemacht:

stat pro ratione voluntas, der auf dem geistigen und sittlichen Gebiete den unvernünftigen und unsittlichen Willen characterisirt. Es wäre das mit einem Wort die Auflösung der Freiheit in Willkühr. Freiheit und Willkühr sind aber zwei ganz verschiedene Dinge; und obwohl die Willensfreiheit das unwillkührliche Wollen ausschließt und als liberum arbitrium mit Recht bezeichnet wird, so ist sie doch nicht mit Willkühr identisch. Ein Vermögen reiner Willkühr gibt es in rerum natura überhaupt nicht, und wir stimmen ganz dem großen Denker Leibnitz bei, wenn er die indifferentia aequilibrii, dieses Product der einseitigsten Abstraction, wie sie in der nominalistischen Scholastik blühte, wiederholt eine Chimäre nennt[1]). Daß unter Voraussetzung einer äquilibristischen Wahlfreiheit des endlichen Geistes ein Voraussehen der menschlichen Handlungen von Seiten Gottes undenkbar ist, haben wir oben gezeigt und wird auch von Leibnitz ausdrücklich bemerkt[2]). Sie verträgt sich

---

1) Theodic. n. 320 und öfters. Wie oberflächlich und abstract die nominalistischen Scholastiker die Frage von der Willensfreiheit behandelten, zeigt das famose Beispiel Buridans von dem hungrigen Esel, der mitten zwischen zwei Bündeln Heu von gleicher Größe und Güte steht. Gesetzt, der Esel habe einen freien Willen, so würde derselbe, meint Buridan, nach der Theorie der Deterministen, der zufolge der Wille sich nicht rein willkührlich, sondern auf Beweggründe hin entscheide, verhungern müssen — was er doch gewiß nicht wolle — weil lediglich kein Grund vorhanden, dem einen Bündel vor dem andern den Vorzug zu geben. (Als ob nicht sein Hunger der stärkste Beweggrund wäre, keinen von beiden zu verschmähen, als ob nicht das äußere Gleichgewicht der Umstände innerlich, im Willen oder Begehrungsvermögen aufgehoben und zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit für ihn herabgesetzt wäre!) Also müsse man sich zum Indeterminismus bekennen, der es einleuchtend mache, daß die Lage des Esels nicht jene peinliche sei, mitten im Ueberfluß zu verhungern. Denn nach dieser Theorie könne er für den einen oder andern Bündel beliebig sich entscheiden, ungeachtet die ganz gleichen Gründe für den einen wie für den andern sprechen. Man sieht leicht, Buridan setzt das, was er beweisen will, schon voraus, nämlich eine gänzliche innere Unentschiedenheit des Willens. Eine solche ist aber überall nicht vorhanden, und am allerwenigsten bei einem hungrigen Esel. Vgl. auch Leibnitz. Theodic. n. 49.

2) Adnott. in Kingii libr. de orig. mal. n. 27.

aber auch nicht mit den positiven Lehren des Christenthums von der Allgemeinheit der Sünde und der wirksamen göttlichen Gnade, wie an seinem Orte gezeigt werden wird [1]).

Fassen wir die angegebenen Bestimmungen der Willensfreiheit näher ins Auge! Es wird dem Willen zuerst die Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen zugeschrieben. Will man damit sagen, daß er nicht nothwendig wolle, indem er will, und nicht nothwendig nicht wolle, indem er nicht will; so spricht man eine unläugbare Wahrheit, nämlich eben den Gegensatz der Freiheit zur Nothwendigkeit aus. Meint man aber (im Sinne der indifferentia aequilibrii), daß ihm wollen und nicht-wollen ebenso oder gleich natürlich (wesentlich) sei, so ist das schon etwas ganz anderes, und offenbar falsch. Der Wille wäre ja nicht Wille, wenn ihm wollen und nicht-wollen gleich natürlich, wenn sein Wesen dieß Gleichgewicht zwischen thätig- und nicht thätig sein wäre. So etwas kann man nicht einmal von einer Naturkraft sagen; denn auch ihr ist es wesentlich, sich als Kraft zu bethätigen, wirksam zu sein, weil sie ihrem Begriffe nach der Gegensatz der trägen Materie ist. Der Wille ist von Natur das Vermögen zu wollen, eine Kraft, die vermöge ihrer Natur sich als solche zu erweisen strebt; aber im Unterschiede und Gegensatze von der Naturkraft und der animalischen Willenskraft ist seine Thätigkeitsäußerung eine freie, d. i. nicht in nothwendiger und nicht in unwillkührlicher Weise erfolgende. Wie er das ist, das innere Wesen der Willensfreiheit ist unerklärlich. Wir stehen hier vor einem Geheimniß der göttlichen Schöpfung, das man respectiren muß, das man dem Verlangen, es evident zu begreifen, nicht

1) Die bekannten freiheitsfeindlichen Lehren des Bajus und Jansenius — von den Reformatoren nicht zu reden — sind als Rückschlag aufzufassen gegen die Doctrin jener Scholastiker, qui libertatem, non dico a coactione sed etiam a necessitate ipsa eximere non contenti, vellent insuper eam a certitudine et determinatione, h. e. a ratione et perfectione immunem reddere. Leibnit. theodic. n. 320. Jene schritten, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, ebenso weit über die Linie der Wahrheit hinaus, als diese hinter ihr zurückgeblieben waren.

zum Opfer bringen darf. Die Wahrheit ist das höchste, die Erkenntniß muß sich bescheiden. Man muß lernen, die Erkenntniß der übersinnlichen Dinge als eine unendliche Aufgabe zu betrachten. Das fällt dem Menschen schwer; er liebt es Adept zu sein. So ist es zu zwei Erklärungen der Willensfreiheit gekommen, die sich diametral entgegenstehen. Aber das, was sie uns klar machen, ist nicht das, was zu erklären ist. Der eine löst die Freiheit in Willkühr, der andere in Nothwendigkeit auf. Der Indeterminismus faßt das Wesen des freien Willens als indifferentia aequilibrii. Eine solche Indifferenz aber ist im Willen niemals und in keiner Weise vorhanden, vielmehr ist sie durch seine Natur aufgehoben. Daraus folgt aber nicht, was der stricte Determinismus behauptet, daß von einer Indifferenz des Willens überhaupt nicht die Rede sein könne, indem er vielmehr durch seine Zuständlichkeit schlechthin bestimmt sei und keine Wahl habe. Er hat darin Recht, daß er das Vorhandensein einer indifferentia aequilibrii bestreitet. Aber das Nichtvorhandensein einer reinen oder absoluten Indifferenz ist noch nicht ein Fehlen jeder Indifferenz. Wenn der Wille auch nicht das g l e i c h e Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen ist, so kann er doch e i n Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen sein. Fassen wir sein W o l l e n actu als ein solches, dem das Nichtwollen k ö n n e n, die Potenz des Gegentheils, und umgekehrt beiwohnt, so ist das keine indifferentia aequilibrii, kein Gleichgewicht zwischen Wollen und Nichtwollen oder Wollenkönnen und Nichtwollenkönnen; aber es ist eine Indifferenz, weil der Act mit der Potenz des Gegentheils geschieht, oder der Nichtact — die Ruhe — mit der Potenz des Actes angethan ist. Leibnitz nennt sie indifferentia contingentiae, sofern das Wollen, das mit der Möglichkeit des Nichtwollens geschieht, gewissermaßen ein zufälliges ist. Der Ausdruck ist gut und man kann ihn sogar einen glücklichen nennen; er wirft Licht auf die Sache, ohne sie begreiflich zu machen, was, wie bemerkt, nicht möglich ist, wofern man sie nicht preisgeben und Freiheit mit Willkühr oder Nothwendigkeit identificiren will.

Das letztere thut der Determinismus, und ihm gegenüber hat der Indeterminismus Recht, wenn er das Vorhandensein einer indifferentia behauptet und die Freiheit des Willens als Wahlfreiheit bestimmt.

Die bisherige Betrachtung der Willensfreiheit ist insofern noch ganz abstract, als das Wollen nur erst als Thätigkeitsäußerung des Willens gefaßt und nicht darauf gesehen ist, ob sie ein eigentliches Wollen, d. i. Begehren, oder ein Verabscheuen und insofern Nichtwollen sei. Auf das inhaltliche Wollen und Nichtwollen haben wir jetzt unser Augenmerk zu richten, um die Freiheit des Willens auch nach dieser Seite, somit näher, concreter zu bestimmen. Es gilt aber in dieser Beziehung ganz dasselbe, was wir zuvor ganz in abstracto geltend gemacht haben. Der Wille ist in sich selbst niemals absolut indifferent oder gleichgültig. Ein solcher Wille wäre nicht Wille. Wille (Wollen) ist gleichbedeutend mit Wohlgefallen, Neigung, Liebe. Quid aliud est velle, quam amare? sagt Augustin. Somit erscheint der Wille von vorn herein, noch ehe er als actueller Wille auftritt, inhaltlich oder gegenständlich geneigt. Woher diese Neigung ursprünglich komme, den absoluten Anfang des Willens haben wir hier nicht zu untersuchen [1]). Auch sprechen wir hier noch nicht von seiner sittlichen Beschaffenheit, dem guten und bösen Willen, sondern lediglich von dem objectiv inhaltlichen Willen überhaupt. Wir behaupten, daß der Geist zu dem Mannigfaltigen von Objecten, auf die sein Wollen (oder Verabscheuen) sich erstrecken kann, von vornherein eine gewisse Stellung einnimmt, die durch seine Neigungen und Abneigungen bestimmt ist. Es ist dieß das, was wir seine Persönlichkeit, seinen Willenscharacter nennen. Wiewohl nun dieser hauptsächlich durch seinen (Vernunft- und) Willensgebrauch sich bildet, so ist er doch daraus allein nicht zu erklären, vielmehr hat er eine absolute Wurzel, einen über

1) Davon wird in der Lehre von der Schöpfung, der ursprünglichen Gerechtigkeit und der Ursündhaftigkeit die Rede sein.

seine Activität hinausgreifenden Anfang. Diese ursprüngliche Neigung aber, für sich allein und zusammengenommen mit der selbst verursachten, beeinträchtigt die Freiheit des Willens nicht, weil sie Willensneigung und nicht Naturbeschaffenheit ist. Sie beeinflußt sein Wollen, aber sie determinirt es nicht. Er will unter ihrem Einflusse frei libertate contradictionis et contrarietatis, nicht aber unwillkührlich oder nothwendig, oder kann doch so wollen. Es ist also auch hier von einer indifferentia aequilibrii als Bedingung des freien Wollens keine Rede. Unter ihrer Voraussetzung könnte man gar nicht begreifen, wie es überhaupt zum Wollen und zu einem bestimmten Wollen komme, müßte dasselbe vielmehr als etwas rein willkührliches und absolut zufälliges betrachten, was nicht möglich ist, weil die vernünftige Betrachtung da aufhört, wo das principium rationis sufficientis keine Anwendung findet. So räsonnirt Leibnitz [1]), und von diesem Standpunkte aus bekämpft er den Indeterminismus, die Annahme einer indifferentiae aequilibrii als Bedingung der Freiheit des Willens [2]).

1) Theodic. n. 35. 44.

2) Leibnitz bekämpft den einseitigen Indeterminismus, die Annahme einer indifferentiae aequilibrii als wesentliche Bedingung und Eigenschaft der Willensfreiheit, ohne auf die Seite der Deterministen zu treten, indem er die Willensfreiheit nicht bloß als libertas a coactione, sondern ausdrücklich auch als libertas a necessitate begreift (Theodic. n. 45). Und zwar ist sein Kampf hauptsächlich gegen scholastische Theologen gerichtet, gegen die nominalistischen Gegner des hl. Thomas, wie Buridan den Schüler Occams, und die Molinisten. Auch die letztern hält er für Vertheidiger der indifferentia aequilibrii oder vaga (Theodic. n. 48), obwohl er nach seiner ihn auszeichnenden milden und billigen Denkweise auch wieder anzunehmen geneigt ist, sie möchten diesen Begriff doch kaum in vollem Ernste genommen haben (Theodic. n. 330). Nun war Leibnitz bekanntlich kein schlechter Kenner der scholastischen Theologie, und man darf ihm nicht zutrauen, gegen Windmühlen gekämpft zu haben. Daher ist es uns sehr aufgefallen, bei P. Kleutgen (Theologie der Vorzeit), der als Vertheidiger der Theologie der Vorzeit die Scholastik besser kennen muß als Leibnitz, die Stelle zu lesen (I. S. 266): „Da ist nun aber vor allem zu bemerken, daß er (Leibnitz) mit Unrecht voraussetzt, die Scholastiker" — Leibnitz spricht

Das ist der Begriff der formalen oder metaphysischen Freiheit des Willens. Wir nennen den Willen frei, inwiefern seine Action auf Selbstbestimmung beruht, inwiefern

indeß immer ausdrücklich nur von einem Theil derselben — „hätten sich die indifferentia, durch welche sie die Natur der Willensfreiheit schärfer bezeichnen wollten, als eine indifferentia *aequilibrii* gedacht, so nämlich, daß der Wille, um freie Wahl zu haben, entweder gleichgültig gegen die verschiedenen Gegenstände oder von jedem derselben gleich stark eingezogen sein müsse. Das haben die katholischen Theologen nie behauptet." Wenn wir nun nicht annehmen können, Kleutgen wolle die nominalistischen Scholastiker, wie Buridan und gar noch die Molinisten aus der Reihe der katholischen Theologen streichen; so hätte Leibnitz nach ihm in der That gegen Windmühlen gekämpft. Dem ist aber doch nicht so. Man erinnere sich nur an das famose Beispiel Buridans. — Kleutgen bemerkt zur Sache selbst weiter: „Unter der indifferentia verstehen sie (die katholischen Theologen) einen Zustand, in welchem der Wille durch nichts, weder nämlich durch äußere Einflüsse, noch durch ein Gesetz der Natur bestimmt werde und sie nennen dieselbe eine indifferentia activa, damit dadurch nicht bloß ein Negatives, die Unentschiedenheit, sondern auch ein Positives, das Vermögen des Willens nämlich, sich die Bestimmung, die er nicht erhält, selber zu geben, ausgedrückt werde. Wenn man nun vom geschaffenen Geiste, in welchem der Wille als Kraft von dem Willen als der Aeußerung dieser Kraft verschieden ist, redet; so lehren sie ebenso wohl als Leibnitz, daß der Wille aus dem Zustande der Ruhe in den Zustand der Thätigkeit nicht übergehen, d. h. nicht wollen könne, ohne daß die Vorstellung eines — wahren oder scheinbaren — Guten auf ihn einwirke, und Neigung hervorbringe." Somit wäre also der Wille, der dem Wollen als Kraft zu Grund liegt, nicht ein unentschiedener, äquilibristischer Wille, sondern ein Wille mit Neigung oder Wohlgefallen, das von äußern Einflüssen mittelst der Vorstellung der Dinge, von denen sie ausgehen, oder auch von rein innern Vorgängen herrührt; und von Indifferenz des Willens wäre nur insofern die Rede, als der Wille durch sein Wohlgefallen nicht determinirt wird, sondern sich frei bestimmt. Mehr oder anderes will aber auch Leibnitz nicht sagen. Denn wenn er lehrt, daß der Wille immer der Neigung folge (folge, per contingens, nicht: folgen müsse), oder was dasselbe, im Kampfe von Neigungen der überwiegenden Neigung folge; so heißt das nicht mehr und nichts anderes als: dem Wollen geht Wille, d. i. Neigung, Wohlgefallen vorher, nicht aber absolute oder reine Indifferenz. Allein Kleutgen zeigt durch seine ganze Ausführung, daß er mit Leibnitz nicht einverstanden ist, sondern eine andere Vorstellung von der Willensfreiheit für die wahre hält.

also sein Wollen weder ein unwillkührliches, noch ein nothwendiges ist. Obwohl von Natur zum Wollen (Thätigsein) aufgelegt, wird er durch sie doch nicht determinirt, sondern befindet sich im Stande der Wahl (relativen Indifferenz), zu wollen oder nicht zu wollen. Dasselbe gilt bezüglich dessen (alles dessen), was Object seines Wollens (oder Nichtwollens) sein kann. Obwohl von Natur aufgelegt, etwas (dieß und jenes) zu wollen, d. i. zu begehren oder zu lieben mit Ausschluß von anderem, so ist er doch nicht unwillkührlich oder nothwendig dazu getrieben und unterliegt nicht einer determinatio ad unum, sondern er will, was er will, durch eigene Selbstbestimmung und findet sich somit im Stande der Wahl, dieses oder jenes, so oder anders zu wollen [1]).

Die Freiheit des Willens als Macht der Selbstbestimmung ist etwas Positives, Vollkommenes, was nur dem Geiste eigen und wodurch er über die Natur und das thierische Wesen erhaben ist. Aber mit der Willensfreiheit verbindet sich möglicher Weise etwas, wodurch sie als eine beschränkte und unvollkommene sich darstellt. Wenn nämlich der Wille das Vermögen ist zu wollen oder nicht zu wollen (libertas exercitii seu contradictionis), so kann dieses Vermögen, das ihm als einem freien wesentlich ist, als solche Potentialität vorhanden sein, aus der er sich mehr oder weniger mühsam, zaudernd, schwankend ad actum erhebt. Wenn also das Wahlvermögen, sofern es die Eigenschaft der Selbstbestimmung bedeutet und ist, als etwas Vollkommenes erscheint, so stellt sich hingegen der Zustand der Potentialität und Passivität des Willens, zufolge dessen er zwischen Wollenkönnen und Wollen (Nichtwollenkönnen und Nichtwollen) schwankt, diese Unentschiedenheit als etwas Mangelhaftes, Unvollkommenes, als Mangel an Activität dar und ist gleichbedeutend mit (relativer, partieller) Trägheit, Ohnmacht, Willenlosigkeit. Ebenso verhält es sich mit der libertas speci-

---

1) Vgl. Thomas, contr. gent. I, 68. Summ. theol. I. qu. 82. art. 1. qu. 83. art. 3.

ficationis seu contrarietatis. An sich ist sie etwas Vollkommenes, Macht der Selbstbestimmung gegenüber den verschiedenen Objecten, auf die sich das Wollen (oder Nichtwollen) erstrecken kann; möglicher Weise aber tritt sie als Veränderlichkeit, Flatterhaftigkeit, Characterlosigkeit des Willens auf.

Diese Unvollkommenheiten schließt die Willensfreiheit nicht nothwendig in sich, und sie gehören somit nicht zu ihrem Wesen, sondern sind ihr accidentell. Oder läßt sich nicht ein absolut lebendiger, resoluter, schlechthin wollender Wille, unbeschadet daß er ein freier, somit weder unwillkührlich noch nothwendig wollender ist, denken? Läßt sich ferner nicht ein absolut stätiger, gegenüber allen ihm offen stehenden Möglichkeiten beharrlich auf Eines gerichteter, in allem seinem Wollen Dasselbe wollender, also absolut charactervoller, unveränderlicher Wille denken? Sicherlich jenes so gut als dieses. Denn wir verlieren ja das, was das an sich seiende positive Wesen der Freiheit ist, nicht, wenn wir von den Unvollkommenheiten, mit denen sie accidentell behaftet erscheint, abstrahiren. Weil wir aber eine anschauliche Vorstellung nur von dieser beschränkten Freiheit haben, so ist der auf die bezeichnete Weise gewonnene Begriff der absoluten Freiheit mit einer negativen Bestimmung behaftet, so daß uns das eigentliche innere Wesen derselben geheimnißvoll und dunkel (unbegreiflich) bleibt.

Von der formellen oder metaphysischen Freiheit des Willens ist die materiale oder moralische zu unterscheiden. Frei in jenem Sinne nennen wir den Willen, wiefern er überhaupt wollen oder nicht wollen, so oder anders wollen kann, wiefern er seine Thätigkeitsäußerung in seiner Hand hat, und somit weder unwillkührlicher- noch nothwendigerweise will. Dabei ist ganz davon abgesehen, wie das Subject, das freien Willen hat, seiner geistig-sittlichen Persönlichkeit (Vernünftigkeit und Güte) nach beschaffen, ob es sinnlich oder geistig gestimmt, von der Welt- oder der Gottesliebe beseelt ist. Von Freiheit im materialen, sittlichen Sinne sprechen wir, indem wir auf die persönliche Qualität des Willens und den Werth

seines Wollens in Bezug auf die Bestimmung oder den Endzweck des Subjects sehen. Wir nennen den Willen sittlich frei, der so beschaffen ist, wie er in solcher Beziehung beschaffen sein muß (von der Liebe zum höchsten, unveränderlichen Gute beseelt), der will, was er soll. Sittlich frei ist demnach der Wille, wenn er von der sinnlichen Begierde (der Weltliebe) frei ist, oder sie beherrscht, wenn er das Nichtseinsollende, das Böse von sich ausschließt und auf das Seinsollende, das Gute (das wahrhaft Seiende und unveränderlich Bleibende) gerichtet ist, mit einem Worte der gute, heilige Wille. Sittlich unfrei ist der böse Wille, der von dem Seinsollenden, wahrhaft Seienden und Bleibenden abgewandte und dem Nichtseinsollenden zugewandte, der Sünde (frei) dienende Wille. Man nennt diesen Willen, obwohl er metaphysisch ebenso frei ist wie jener, und nicht weniger frei der Sünde dient, als jener der Gerechtigkeit, dennoch unfrei und knechtisch (servum arbitrium); weil der Sünde Huldigen eine Erniedrigung des Vernunftwesens, ein Herabsinken desselben von der Herrlichkeit ist, für die es seiner Natur nach, in der Idee und nach dem Willen seines Schöpfers bestimmt ist (s. unten).

Weil nun der Wille gut oder bös nur genannt werden kann, sofern er überhaupt freier Wille ist — denn Niemand wird es beifallen, die ethischen Prädicate gut und bös den Naturkräften und ihrer Thätigkeitsäußerung oder auch dem animalischen Begehren und Verabscheuen beizulegen — so fragt sich jetzt, wie das Wahlvermögen, die Bedingung aller Willensfreiheit, in ethischer Beziehung zu denken sei. Ist der ethische Wille an sich als reine Indifferenz von gut und bös (indifferentia aequilibrii), oder als bloß relative Indifferenz zu denken? Auch hier treten wir der Theorie des abstracten Indeterminismus entgegen und behaupten, daß der Wille nie absolut indifferent in sittlicher Beziehung, sondern stets nach einer Seite mehr und weniger geneigt sei. Wie der Wille seiner Natur nach eben Wille und nicht das Zwitterding ist, in welchem ein Vermögen zu wollen mit einem Vermögen nicht

zu wollen in statischem Gleichgewichte sich befindet, so ist er auch von Haus Wille = Neigung, Wohlgefallen. Die Erklärung der Freiheit des Willens aus der reinen Indifferenz oder Unentschiedenheit lauft auf die Ansicht hinaus und verbindet sich damit, als ob das Subject des Willens ein Wesen sei, in dem zwei entgegengesetzte Principien stecken, ein thätiges und ein ruhendes, ein gutes und ein böses, über die es durch seinen Willen frei gebietet und so entweder thätig oder unthätig, so oder anders thätig wird, je nachdem es das eine oder andere Princip gewähren läßt. Ein solcher Mechanismus ist der Wille nicht. Man mag sich solcher Vorstellung bedienen, um das schwierige Problem der Willensfreiheit in leicht faßlicher Weise zu lösen, aber man hüte sich, zu meinen, damit über das innere Wesen derselben Aufschluß gegeben zu haben. Der Wille des Vernunftwesens ist durch seinen unmittelbaren Ursprung aus Gott das Vermögen des Guten, auf dieses gerichtet, dazu geneigt. Vernunft und Wille sind das Erhabenste, Beste, was Gott außer sich gesetzt und in dem endlichen Geist zur Einheit seines Wesens mit einander verbunden hat. Durch diese beiden Vermögen sind wir Geisteswesen und damit „göttlichen Geschlechts" (Apg. 17, 28), Gott ebenbildlich (1 Mos. 1, 27), seiner Natur theilhaftig (2 Petr. 1, 4), und im normalen Vollgebrauch derselben Gott ähnlich [1]). Der Wille des creatürlichen Geistes ist keineswegs das zweischneidige Schwerdt des gleichen Vermögens des Guten und Bösen, so wenig als die Vernunft das gleiche Vermögen Gott zu erkennen und zu verkennen ist. Nur insofern, als seine Thätigkeits-äußerung wie überhaupt, so auch in ethischer Beziehung in seine Hand gelegt und er so, als freier Wille, über die Naturkraft und das animalische Begehrungsvermögen erhaben ist, im Sinne dieser seiner Vollkommenheit ist er Vermögen des Guten und

1) In diesem Sinne spricht die angeführte Stelle im 2. Br. Petri von unserer Theilnahme (*κοινωνία*) an der göttlichen Natur und keineswegs im Sinne einer substantiellen Naturgemeinschaft, wie sie heutzutage von Einigen gefaßt wird.

Bösen. Von dem gleichen Vermögen des Guten und Bösen könnte nicht gesagt werden, daß es uns Gott ebenbildlich mache, da in Gott ein Vermögen des Bösen in keinem Sinne gedacht werden kann. Man kann also nicht sagen, daß dem creatürlichen Geiste als solchem und abgesehen von dem übernatürlichen πνεῦμα, das er durch die göttliche Gnade empfängt, das Gute just ebenso nahe liege wie das Böse, und daß in dem Vermögen der Wahl zwischen diesen beiden ihm gleich nahe oder entfernt liegenden Polen seine ethische Freiheit bestehe.

Nehmen wir also an, der Wille sei an sich nicht schlechthin unentschieden oder indifferent zwischen gut und bös, sondern zum Guten oder Bösen geneigt[1]), so ist diese seiner Thätigkeitsäußerung vorausgehende Inclination doch keineswegs ein Hinderniß seiner Freithätigkeit. Weil sie eine Willens- und nicht eine Naturbeschaffenheit ist, so beeinträchtigt sie seine Freiheit nicht, sondern erscheint lediglich als dasjenige Moment in ihm, durch welches er über die grund- und bodenlose Willkühr hinausgehoben wirklich Wille und nicht jenes undenkbare, chimärische Gleichgewicht von Wille und Nichtwille ist. Sie determinirt den Willen nicht und macht ihn somit weder unwillkührlicher-, noch nothwendigerweise wollen; aber sie invitirt, incitirt und sollicitirt ihn, ihr gemäß zu wollen. Es liegt ganz in seiner Hand, zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, d. h. er ist wahlfrei in dem vollen oben bestimmten Sinne, wenn er gleich geneigt ist, seiner Neigung gemäß zu wollen und ihm dieses so zu sagen natürlicher, leichter ist, als das Nichtwollen oder Anderswollen. Die Freiheit des Willens schließt nicht alle Gesetzmäßigkeit in seinem Wollen aus, sondern nur diejenige, die wir in den unwillkührlichen und den nothwendigen Thätigkeitsäußerungen wahrnehmen, über die sie erhaben ist, ohne der Willkühr zu verfallen.

Die sittliche Freiheit, nämlich die Güte oder Heiligkeit

1) Wie diese letztere als eine allgemeine, jedem Menschen von Haus aus eigene entstehe, und ob überhaupt eine solche anzunehmen sei, kann hier nicht untersucht werden.

des Willens ist für den endlichen Geist in diesem Zeitleben immer eine endliche, unvollkommene, weil mit der Möglichkeit des Bösen behaftet. Denn das Wahlvermögen zwischen gut und bös ist ja die ihm eigene Art, sittlich frei zu sein. Er kann zwar, vermöge seiner Freiheit, diese Möglichkeit des Bösen so weit zurückdrängen und von sich gleichsam entfernen, d. h. so kraft- und wirkungslos auf sich und seine Selbstbestimmung machen, daß sie ihn nicht mehr zum Wanken bringen und beunruhigen kann. Diese vollkommene Sicherheit vor dem Bösen ist der Willensstand der seligen Geister, die Augustin eine beata necessitas boni zu nennen pflegt. Er meint den stätigen, beharrlichen, unwandelbar guten Willen, im Unterschiede von dem unvollkommen guten (oder bösen) Willen, der unstät und unsicher hin- und herschwankt, jetzt dieses, jetzt jenes wollend. Dabei will die ihm eigenthümliche Bewegung oder Thätigkeitsäußerung, die wir seine Freiheit nennen und von der unwillkührlichen und naturnothwendigen Thätigkeit unterscheiden, nicht geläugnet werden. Man kann ja doch nicht annehmen, daß die Freiheit des Willens durch ihren Gebrauch sich verbrauche und in unwillkührliches oder naturnothwendiges Wollen übergehe, man müßte denn den Willen des Geistes einem materiellen Instrumente gleichsetzen wollen, das sich durch den Gebrauch abnützt und seine ursprüngliche Eigenschaft verliert, wie z. B. ein Messer, wenn es durch öftern Gebrauch stumpf geworden, nicht mehr Messer ist, weil es nicht mehr schneidet, oder durch verkehrten Gebrauch schartig geworden, mehr Säge als Messer ist. Das gemeine Urtheil bestätigt diese in der Natur der Sache begründete Ansicht. Wir loben (oder tadeln) nicht etwa nur die Handlungen des noch unvollkommenen, in der Ausbildung zum Character erst begriffenen Willens; auch die Acte des festgestellten Willens bewundern (oder verabscheuen) wir, wenn wir uns auch nicht darüber wundern. Mit einem Worte also: die (formelle) Vollkommenheit des Willens (im Guten und Bösen), das, was wir mit Herbart den characterisirten Willen nennen, schließt seine Freiheit nicht aus, sondern ein. Denn

sie ist keine Natur-, sondern eine Willensbeschaffenheit des Geistes, und es ist dem Willen als solchem die Weise der Bewegung oder Bethätigung, die wir Freithätigkeit nennen, durchgängig, weil wesentlich eigen. Wenn nun diese Freiheit oder Freithätigkeit des Willens mit dem Wachsthum seiner sittlichen Güte nicht abnimmt, so wird sie auch nicht verschwinden, wenn wir dieses Wachsthum als ein unendliches, oder was dasselbe ist, den Willen von jeder Schwäche gänzlich frei, somit absolut vollkommen, gut und heilig denken. Also auch der absolut characterisirte, schlechthin gute Wille kann als ein freier gedacht werden. Aber der Begriff dieser absoluten Willensfreiheit ist insofern ein negativer, als durch die Annahme eines unendlichen Wachsthums der Güte des Willens über die Analogie der endlichen sittlichen Freiheit hinausgegangen ist; und insoweit, als dieß der Fall, bleibt die absolute Willensfreiheit uns in undurchdringliches Dunkel gehüllt, unerklärlich, unbegreiflich. Wir können die Dialectik dieses Begriffs auch noch auf folgende Weise zeigen. Der sittlich freie Wille ist der zum Guten geneigte, aber mit der Möglichkeit des Bösen — wie sollen wir sagen? ausgerüstete oder behaftete Wille. Das letztere müssen wir sagen, wenn wir auf seine sittliche Güte sehen, welche dadurch eine unvollkommene ist, daß diese Möglichkeit den Willen in seiner Neigung für das Gute hemmt, das erstere aber, wenn wir ins Auge fassen, daß alle Willensentschiedenheit eine freie, keine unwillkührliche oder nothwendige ist. Die Möglichkeit des Bösen erscheint somit als die Bedingung der sittlichen Willensfreiheit, aber sie ist dieses nicht als wirksame Kraft, sondern als bloße Möglichkeit. Diese bloße Möglichkeit, der als solcher keine die Willensentschiedenheit für das Gute afficirende, hemmende Kraft beiwohnt, können wir demnach auch dem absolut vollkommenen oder guten Willen beilegen, und müssen es, wenn wir denselben als einen freien nach Analogie des endlichen guten Willens vorstellen wollen. Diese Vorstellung treibt jedoch von selbst über sich hinaus. Denn was ist eine bloße Möglichkeit des Bösen, der schlechthin

gar keine Kraft beiwohnt, den für das Gute entschiedenen Willen zu reizen, beziehungsweise zu schwächen, was ist sie anders als ein negativer Ausdruck für den positiven Begriff der absoluten Willensfreiheit? Dieser Ausdruck ist aber als ein rein negativer nicht geeignet, dem genannten Begriffe Anschaulichkeit zu verleihen, Licht zuzuführen. Um diesen Zweck zu erreichen und damit eine befriedigende Lösung des Problems herbeizuführen, müssen wir uns nach einem andern Weg umsehen (vgl. die ähnliche Wendung oben S. 881 f.). Die Möglichkeit des Bösen wurzelt für den geschaffenen Geist in dessen Endlichkeit, in dem Dualismus seines Wesens, vermöge dessen er in seiner Thätigkeitsäußerung an ein Organ (der menschliche an den materiellen Leib) gebunden ist, durch welches er mit der Sinnenwelt zusammenhängt und von ihr Eindrücke empfängt, welche, indem sie sein Denken und Wollen für sich in Anspruch nehmen, ihn von demjenigen abziehen, was in seiner Vernunft und seinem Gewissen lebendig ist, und die insofern, als sie ihn zu sich herüberzuziehen streben, die Gefahr des Abfalls von sich, die Möglichkeit des Bösen involviren. Diese Eindrücke sind aber für ihn nicht bestimmender, sondern nur incitirender und sollicitirender Art, so daß das Begehren nach dem Sinnlichen (Vergänglichen u. s. w.), wodurch die sinnliche Begierde zur sündlichen (zum Bösen) wird, diese *unordentliche* Neigung als seine freie Willensthat erscheint. Somit ist ihm durch seine endliche Natur das Böse nicht eingepflanzt, sondern nur die *Möglichkeit des Bösen* gegeben (zu seinem Besten, damit er frei sei). Er kann sich — und dahin neigt sein Wille von Natur — nach den Vorschriften der Vernunft und des Gewissens bestimmen und die sinnlichen Antriebe denselben unterordnen, sie beherrschen. Thut er das nicht, was er thun kann und soll, gibt er sich an sie hin; so ist dieses Wollen Mißbrauch seines Willens, böser Wille, und was er an und ausrichtet das Böse. So verblendet er seine Vernunft, betäubt sein Gewissen, verstockt sein Herz. Das ist der Abfall des Geistes von sich selbst, von seiner Vernunft und seinem Ge-

wissen, und sofern er ein creatürliches Ich ist, der Abfall von Gott, von seinem Schöpfer und Herrn, ein Preisgeben der ihm von Gott geschenkten, durch den rechten (nach den Vorschriften der Vernunft und des Gewissens sich richtenden) Willensgebrauch festzuhaltenden und zu behauptenden Herrlichkeit, ein Herabsinken in den Stand der Knechtschaft. Läßt er sich dagegen von seiner eigensten Natur, seiner Vernunft und seinem sittlichen Bewußtsein bestimmen, will er, was sie ihm vorschreiben und nahe legen — und wozu sein Wille von Haus aus geneigt ist; so kann er solches zwar, so wie er einmal ist, nicht schlechthin frei, d. i. unabhängig von äußern Einflüssen ins Werk setzen, sondern diese dauern für ihn in diesem Zeitleben, und damit die wirksame Möglichkeit des Bösen fort; aber sie verlieren in dem Maaße, als er dieß thut und sein Wille sich in solcher Richtung perfectionirt, ihren Einfluß auf ihn, d. h. das Reizende und Verlockende für seinen Willen, und die darin begründete Möglichkeit des Bösen verliert ihre wirksame Kraft für ihn. So nähert er sich Gott und wird ihm ähnlich, dessen Wille von der Möglichkeit des Bösen schlechthin frei und somit absolut, unwandelbar gut ist (unbeschadet daß er ein freier ist), weil Gott in seiner Thätigkeitsäußerung schlechthin unabhängig ist von anderem, was nicht er selbst, seine eigene Macht, Weisheit und Güte ist. In Gott, als dem absoluten Geiste, kann es keinen andern als diesen auf sich selbst gestellten Willen geben; ihm allein kommt daher absolute Selbstbestimmung aus und durch sich selbst, d. h. absolute Freiheit zu, eine Freiheit nicht bloß von bestimmenden äußern Einflüssen wie die endliche, sondern auch von allem äußern Einfluß, somit völlig unabhängige Selbstbestimmung. Daß aber seine eigene Natur ihn nicht determinirt, das ergibt sich aus dem Wesen derselben, das nicht Natur, sondern Geist, d. i. Verstand und Wille und dieß in absoluter Weise ist. Wird selbst der endliche Wille von dem was außer ihm ist und von seiner eigenen Beschaffenheit nicht determinirt, ist er über alle Natur insoweit erhaben, als er in seinen Bewegungen ihren Antrieben

nicht unterworfen ist: wie sollte der Wille, außer dem nichts, durch den alles ist, der absolut unabhängige, reine Wille nicht frei sein? Vielmehr muß er als der allein absolut freie erkannt werden.

Schließlich möge noch das Zeugniß der hl. Schrift in Betracht gezogen und die practische Bedeutung der Lehre von dem freien Willen Gottes kurz gewürdigt werden.

Daß in Gott ein Wille im eigentlichen Sinne des Wortes, und daß derselbe freier Wille sei, dafür sprechen einzelne Schriftstellen so ausdrücklich als möglich. Für das erstere: Matth. 6, 10. Röm. 12, 2. 3. Eph. 1, 11. Psm. 135, 6; für das andere: 1 Cor. 12, 11. Röm. 9, 18. Joh. 3, 8 u. a. Besser würde man sagen, daß nicht einige, sondern alle Stellen der hl. Schrift dafür zeugen, sofern die Idee von Gott, die allen ihren Aussprüchen über Gott zu Grund liegt und ihnen ihr eigenthümliches Gepräge aufdrückt, die des religiösen Bewußtseins ist, dem zufolge Gott als ein persönliches Wesen gedacht wird. Die hl. Schrift läßt Gott sprechen, handeln, wie ein persönliches Wesen spricht und handelt; sie schreibt ihm Verstand und Willen, einen über alles erhabenen Verstand und einen absolut selbstherrlichen, unabhängigen schlechthin freien Willen zu: in diesem Sinne sprechen die ältesten Bücher wie die jüngsten; diesen Geist athmen alle durchgängig.

Das A. T. bezeichnet den göttlichen Willen durch die Verba חָפֵץ (Substantiv חֵפֶץ), רָצָה (Substantiv רָצוֹן) und die LXX übersetzen: *θέλω — θέλημα, βούλομαι — βουλή*. Beide bedeuten eigentlich Wohlgefallen, *εὐδοκία*, beneplacitum. Auch im N. Test. ist *θέλειν* s. v. a. *φιλεῖν* (Marc. 12, 38 vgl. mit 20, 46. Matth. 27, 43), und es bestätigt somit der biblische Sprachgebrauch das, was wir aus der Natur der Sache erkannt haben. Die Freiheit des göttlichen Willens stellt die hl. Schrift in populärer Weise vor, indem sie sich solcher Ausdrücke bedient, welche Willkühr bedeuten. Daß sie jedoch nicht sagen will, Gott wolle und handle blindlings, ohne Ein- und Vorsicht, oder nach grundlosem Belieben, wird

eines Beweises kaum bedürfen. Etwas ganz anderes ist es, wenn sie ebenso oft als nachdrücklich daran erinnert, daß wir die Gründe seines Wollens nicht ergründen, seine Wege und Gerichte nicht erforschen können (Röm. 11, 33 f. vgl. Job 11, 7 f. Sir. 18, 2 f. Jes. 10, 13). Denn hiemit gibt sie gerade zu verstehen, daß uns seine Rathschlüsse und Wege wohl willkührlich und regellos erscheinen, weil wir in das Innere des göttlichen Gedankens nicht eindringen, daß sie es aber in der That nicht seien. Die Schrift will die Freiheit des göttlichen Willens nicht auf Kosten der Vollkommenheit seines Wesens behaupten, diese Klippe vermeidet sie. Ob sie auch die Theologen immer vermeiden? Wenn es sich nur darum handelte, sowohl jene als diese — jede an ihrem Orte — zu behaupten — ja; wenn es sich aber darum handelt, beide in Einklang mit einander zu bringen und die Freiheit des göttlichen Willens so zu bestimmen, wie sie mit der absoluten Güte und Unveränderlichkeit desselben harmonirt — dann stehen wir nicht an zu sagen, daß die Indeterministen dieses Problem nicht befriedigend lösen.

Was die practische Bedeutung der Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens betrifft, so springt diese unmittelbar in die Augen. Wenn das höchste Wesen unwillkührlich oder nothwendig handelt, so können wir zu einem solchen nicht beten. Religion (im subjectiven Sinne = Frömmigkeit) ist überhaupt nur möglich vom Standpuncte der religiösen Idee, des Glaubens an das höchste Wesen als den persönlichen Gott, der durch Verstand und freien Willen Schöpfer und Herr der Welt und Lenker unserer Geschicke ist, zu dem wir rufen: Ἀββᾶ, Vater! Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.

§. 64

Die Beschaffenheit des freien göttlichen Willens.

Die Freiheit des Willens bezeichnet die eigenthümliche Form der Thätigkeit oder Bewegung, in welcher der Geist über seine

Natur (als ruhendes Sein und Vermögen gedacht) sich erhebt und gleichsam aus sich heraustritt (sich äußert, offenbart) und denkender und wollender Geist ist.

Hieran schließt sich die Betrachtung dessen, was Beweggrund und Endzweck seines Wollens sei, unmittelbar an. Denn der Wille des Geistes ist keine blind wirkende Naturkraft, sondern das auf Selbstbesinnung und Erkenntniß überhaupt beruhende Princip seiner Selbstbestimmung. Ist er nicht Princip blinder, so auch nicht willkührlicher Thätigkeitsäußerung, vielmehr stützt er sich dabei auf seine eigene innere Beschaffenheit; und schlechthin nur auf sie, wenn das Subject des Willens der absolute, unabhängig von allem andern schlechthin aus und für sich seiende Geist ist.

Der Wille des Geistes bestimmt sich also zur Thätigkeit (zum Wollen) durch Beweggründe, die nichts anderes sind, als die Endzwecke seines Wollens, wie ihm dieselben einerseits von seinem Verstande (Weisheit), andrerseits von der Beschaffenheit (Güte) seines Willens selbst dargeboten werden. Als Princip der Thätigkeitsäußerung des Geistes erscheint der Wille zwar als das absolute Prius alles dessen, was der Geist als actueller Verstand und Wille ist, und sein Denken und Erkennen ebenso als eine That seines Willens, wie sein Wollen. Andrerseits aber setzt der Wille für sein Wollen auch wieder den Verstand, das Denken voraus, sofern er nur dadurch, daß ihm der Verstand vorleuchtet, aufhört blinder Wille zu sein. Er setzt ferner, indem er will, ein Wohlgefallen, und somit sich selbst voraus, und dadurch hört er auf, willkührlicher Wille zu sein. Der göttliche Verstand nun ist absolut verständig (die absolute Weisheit und das absolute Wissen, Allwissenheit) und der göttliche Wille absolut gut, ein absolutes, ausschließliches Wohlgefallen an dem Guten. Diese beiden also, die absolute Verständigkeit seines Verstandes und die absolute Güte seines Willens bestimmen das, was Gott frei will. Sein freies Wollen ist der Ausdruck seiner

absoluten Persönlichkeit, d. i. seiner Verstandes- und Willensbeschaffenheit [1]).

Sehen wir von dem erstern, d. h. von den Eigenschaften des göttlichen Verstandes, die wir bereits auseinandergesetzt haben, hier ab, so beschäftigen uns nun lediglich die Beschaffenheiten des göttlichen Willens. Und hier kommt in erster Linie (principaliter) seine absolute Macht, zufolge der Gott kann, was er will, in zweiter seine absolute Güte, zufolge der er das Beste auf die beste (vollkommenste) Weise will, in Betracht. Unter der Macht des göttlichen Willens muß man aber sowohl dessen physische als moralische Kraft verstehen, eine Unterscheidung, die auf den Gegensatz der Producte desselben — Natur und Geist — begründet ist und nicht völlig aufgelöst oder verflüchtigt werden darf. Denn wenn gleich in Gott als dem schlechthin einfachen Wesen und reinen Geist, beziehungsweise in dem mit seinem Wesen identischen Willen Gottes aller Dualismus, und somit auch der einer physischen und moralischen Energie seines Willens, ausgeschlossen ist; so können wir davon doch nicht ausgehen, weil in solchem Falle unser Begriff von dem göttlichen Willen ein rein inhaltsloser und aller Anschaulichkeit baarer wäre. Wir müssen uns auf jene Unterscheidung stützen, jedoch aber nur eine solche Anwendung derselben zulassen, welche der Idee Gottes gemäß ist. Unter der absoluten Güte des göttlichen Willens sind alle die Eigenschaften befaßt, welche moralische Vollkommenheiten des Willens ausdrücken, also Liebe, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w. Sie kommen Gott in eminenter Weise zu, so daß sie zusammen der eine und selbe unwandelbare göttliche Wille sind und alles Gegensätzliche darin ausgeschlossen ist.

Ehe wir auf die Erörterung der Eigenschaften des freien göttlichen Willens im Einzelnen eingehen, ist vor allem wieder

---

1) Im endlichen Geiste ist die Persönlichkeit das Product seines Vernunft- und Freiheitsgebrauchs; aber nicht dessen bloßes Product, sofern seine Vernunft und sein Wille von vornherein keine leeren Vermögen sind, sondern eine gewisse Bestimmtheit, einen Character haben.

an die Endlichkeit unserer Gotteserkenntniß zu erinnern, und wie sich dieselbe in der vorliegenden Materie kundgibt, nachzuweisen. Nach seiner positiven Seite enthält der Gottesbegriff die allgemeine Bestimmung, daß Gott als Geist, somit durch Verstand und Willen die absolute Ursache der Dinge ist. Dieser Begriff tritt für unsere endliche Erkenntnißweise in die beiden Bestimmungen auseinander, daß Gott der Weltschöpfer und Weltregent ist. Daraus folgt, daß die Eigenschaften seines Willens, durch den er, unter Voraussetzung seines Verstandes und in Verbindung mit ihm, die absolute Ursache der Dinge ist, daß mit einem Worte seine Macht und Güte einerseits als Eigenschaften seines weltschöpferischen, andrerseits seines weltregierenden Willens in Betracht kommen. Unter dem letztern Gesichtspuncte sind sie geordnete[1]), d. h. solche Eigenschaften, welche durch die des schöpferischen Willens, den sie voraussetzen, bedingt, übrigens aber nicht weniger absolut sind, sofern sie mit den letztern in die Einheit desselben Willens aufgenommen erscheinen. Der weltregierende göttliche Wille ist mit dem weltschöpferischen an sich selbst eins; beide sind der eine und selbe absolut identische Wille Gottes. Von dieser Einheit haben wir aber keinen positiven Begriff, sie liegt für uns, wie das an sich seiende Wesen Gottes überhaupt, in einem unzugänglichen Lichte[2]). Es ist somit nothwendig, den welt-

1) Vgl. Thomas, summ. theol. I. qu. 25. art. 5.

2) Die Idee des Unendlichen zeigt auf Etwas über alles Endliche in jeder Beziehung unendlich Hinausseiendes, auf ein Gränzenloses, Incommensurables, das unser am Leitfaden der Erfahrung sich vollziehendes Erkennen niemals erreicht, dem es aber doch ohne Gränze beikommen kann. Es verhält sich hier ähnlich wie mit der Quadratur des Kreises; das eingeschriebene 4, 8, 16 N-Eck mißt seinen Inhalt ohne Rest nicht aus; nur das unendliche Vieleck käme ihm gleich, das aber für die Messung und Rechnung ein Negatives ist. Man darf darum jene Einheit des weltschöpferischen und weltregierenden Willens Gottes, sowie alle dahin gehörigen gleichwerthigen theologischen Bestimmungen nicht, wie es die Scholastik thut, als solche betrachten, aus denen man Folgerungen ziehen kann für die positive Erkenntniß Gottes; man muß vielmehr ihren negativen Character und ihren

regierenden göttlichen Willen von dem weltschöpferischen zu unterscheiden, ihn auf diesen zu begründen und so seine Absolutheit zu begreifen. Basirt man die Absolutheit des weltregierenden Willens auf seine Einheit mit dem weltschöpferischen, so ist damit entweder nichts gesagt, oder sie will als identisch mit der des letztern erklärt werden, was formell gefehlt ist. Von der Macht z. B. des göttlichen Willens muß zwar durchweg gelten, daß Gott kann, was er will, und daß geschieht, was er will. Aber wir werden den weltregierenden Willen nicht in derselben Weise unbedingt entscheidend (absolut) denken können, wie den weltschöpferischen Willen, der in Gott selbst nichts als seine Weisheit voraussetzt. Der weltregierende Wille setzt den weltschöpferischen voraus und tritt folglich dem nicht entgegen, was durch jenen besteht; er ist aber nicht ein anderer Wille als dieser, sondern mit ihm zur Einheit des göttlichen Willens verbunden, und somit ebenso gewiß absoluter Wille, als dieß der letztere ist, wenn wir gleich seine Absolutheit nicht als dieselbe in derselben Weise begreifen. Die Nichtbeachtung dieses formellen Verhältnisses hat in der Lehre von der moralischen Weltregierung zu dem Gegensatz zweier Ansichten geführt, von denen die eine so einseitig und unhaltbar ist als die andere. Entweder nämlich hat man an der absoluten Wirksamkeit des göttlichen Willens festhaltend, die Allgemeinheit seines Wohlwollens (die Wahrheit: Gott will, daß alle Menschen selig werden) beanstandet, oder aber von dem letzteren ausgehend und daran streng festhaltend, den Erfolg des göttlichen Willens von der Zustimmung des menschlichen abhängig gemacht und somit die absolute Wirksamkeit desselben beschränkt. Wenn wir, vermöge der Endlichkeit unserer Erkenntniß, den göttlichen Willen gleichsam spalten

---

so eben bezeichneten Ort als Gränze der Dialectik des Gottesbewußtseins beständig im Auge behalten. Ohne diese Methode bringt man keine Klarheit und Sicherheit in die Gotteserkenntniß, sondern verwandelt sie in ein willkührliches und verworrenes Spiel mit abstracten Begriffen. Davor hat die Scholastik nur ein unmittelbarer Tact mehr und weniger bewahrt.

und als weltregierenden von dem weltschöpferischen unterscheiden, sowie in Folge dessen jenen als diesem nachfolgend vorstellen müssen, so sind wir darum doch nicht genöthigt, bei dieser nur analogisch wahren Vorstellung stehen zu bleiben, vielmehr durch die unserer denkenden Weltbetrachtung vorleuchtenden und ihren Gang bestimmenden Gottesidee gehalten, darüber uns denkend zu erheben. Auf der Stufe des Begriffes angekommen, fassen wir den weltregierenden Willen nicht als einen für sich bestehenden und von dem weltschöpferischen verschiedenen in solcher Weise, wie etwa die Gründung und Constituirung eines Gemeinwesens im Unterschiede von der Fortführung und Leitung desselben auf verschiedenen, für sich bestehenden Willensacten des Menschen beruht, sondern sie gelten uns vielmehr als Momente des einen und selben ewigen Willens. Ist nun der schöpferische Wille derjenige, der moralische Vernunftwesen zu dem Ende schafft, daß sie durch ihre Selbstbethätigung ihr Heil erwirken, und somit der Wille, der alle selig wissen will; so tritt durch den mit ihm zur Einheit desselben Willens verbundenen regierenden Willen keine Beschränkung der Allgemeinheit des göttlichen Wohlwollens ein, sondern gewissermaßen eine Verschärfung desselben, indem Gott seinen Creaturen beispringt, und ihnen zu dem, was sie werden können und sollen, in inmittelbarer Weise selbst verhilft, indem er ihrem Verstandes- und Willensgebrauch zuvor- und zu Hilfe kommt. Dieß aber geschieht unter Voraussetzung von jenem, folglich unter Beachtung der Selbstständigkeit und Freiheit des Menschen; weil es aber von Dem geschieht, in dem diese Selbstständigkeit und Freiheit des Geschöpfs Grund und Bestand hat, so geschieht es nicht in Abhängigkeit seines Willens von den geschöpflichen, sondern in absolut wirksamer Weise. So müssen wir über den vorhergehenden und nachfolgenden Willen denken — das fordert die Wahrheit — wenn wir gleich nicht begreifen und evident machen können, wie durch den nachfolgenden Willen eine Beschränkung weder der Allgemeinheit des göttlichen Wohlwollens, noch der Selbstbestimmung des menschlichen Willens verursacht wird.

Endlich haben wir noch zu bemerken, daß, wiewohl wir erkennen, daß der weltregierende göttliche Wille nichts als den weltschöpferischen, und somit keineswegs das zeitliche Dasein der Dinge und ihre (relativ) selbstständige Bewegung voraussetzt, wir dennoch vermöge der Endlichkeit unserer Erkenntniß nicht im Stande sind, die Begriffe seiner Eigenschaften unabhängig davon aufzustellen, zu begründen und zu entwickeln. Wenn wir dem göttlichen Willen alle moralischen Eigenschaften, alle diejenigen also, die eine Vollkommenheit des moralischen Willens ausdrücken, in ihrer Gesammtheit und Unterschiedenheit der einen vor der andern beilegen müssen, so haben wir ihm also auch z. B. Gerechtigkeit, und zwar belohnende und strafende Gerechtigkeit zuzuschreiben. Dieser Begriff aber ist in seinem Unterschiede von der Liebe und Heiligkeit ein solcher, der nur unter Voraussetzung des nicht bloß möglichen, sondern auch wirklichen und zeitlich verlaufenden Freiheitsgebrauchs der creatürlichen Vernunftwesen vollständig bestimmt werden kann, wofern wir den Willen der Gerechtigkeit nicht als bloß potentialen in Gott denken und von seinem gerechten Wollen und Thun ablösen wollen, was offenbar nicht angeht. Während nun einige von diesen Eigenschaftsbegriffen, wie eben der der Gerechtigkeit, ganz in den Umkreis des weltregierenden Willens fallen, so haben die übrigen wenigstens eine Seite, nach der sie demselben angehören. Eine erschöpfende und klare Darstellung der Eigenschaften des freien göttlichen Willens muß diesen Unterschied im Auge behalten und sich darnach richten. Eine förmliche Ein- und Abtheilung derselben darauf zu begründen, erscheint jedoch nicht erforderlich und wäre auch nicht rein durchführbar, weil sonst an verschiedenen Orten von denselben Eigenschaften, z. B. der göttlichen Macht gesprochen werden müßte.

§. 65.

Die göttliche Allmacht.

Die hl. Schrift spricht von der Macht (δύναμις, ἐνέργεια) des göttlichen Willens und beschreibt sie als eine unendliche in

uneigentlichen und eigentlichen Ausdrücken, aber immer so, daß sie den Gedanken vor Augen hat: Gott kann, was er will. Seine Hand ist nicht zu kurz (Jes. 59, 1); alles, was er will, thut er (Psm. 115, 3). Ist für Jehova etwas unmöglich[1])? (1 Mos. 18, 14). Sodann wird seine Allmacht, d. h. die Absolutheit seiner Macht darin erkannt, daß es nur seines Willens bedarf und das Werk ist gethan (Apoc. 4, 11), daß auf sein bloßes Geheiß alles sofort geschieht (1 Mos. 1, 3 ff. Psm. 33, 6. 9. Hebr. 11, 3. 1, 3), daß er aus Nichts alles schafft (Röm. 4, 7. vgl. Jerem. 32, 17). Gottes Macht ist überschwenglich groß, er kann mehr thun als wir bitten und verstehen (Eph. 3, 20. 1, 19 ff.). Seinen Willen äußert Gott durch sein Wort, das deßhalb auch allmächtig genannt wird (λόγος παντοδύναμος Weish. 18, 15); und es ist dieß nicht allein die einfachste sondern auch die geistigste Weise, die göttliche Willensäußerung und ihre Kraft zu veranschaulichen.

Nach sinnlicher Vorstellung wird die Macht eines Wesens nach dem geschätzt, was d. h. wie viel es vermag. Daher wird von Gott gesagt, er könne alles was möglich ist. Das ist die formelle Unendlichkeit der göttlichen Macht, und es kann gegen diesen Begriff nichts eingewendet werden, wenn darunter nicht solches subsumirt wird, was die materielle Bedeutung der Unendlichkeit, d. i. die absolute Vollkommenheit Gottes beschränkt. Das wäre aber wirklich der Fall, wenn der Ausdruck „alles mögliche" im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs verstanden werden wollte. Daher fügen die scholastischen Theologen, wenn sie sagen: das vollständige und adäquate Object der göttlichen Allmacht seien nicht bloß die geschaffenen Dinge insgesammt, sondern noch andere vollkommnere, welche hervorgebracht werden können, und somit überhaupt alles mögliche — omne quod est possibile — die Bestimmung bei: quod non repugnat aut ex parte sui, aut ex parte dei[2]). Gott könne

1) Luc. 1, 37 wird diese Stelle in dem Sinne gebraucht: Gott ist immer im Stand, sein Wort oder seine Verheißung zu erfüllen.

2) Tournely, curs. theol. I. p. 560.

nicht sterben, nicht sündigen, nicht täuschen; aber das sei keine Beschränkung seiner Macht, sondern die Negation einer Unmacht[1]), eines Leidens[2]). Die Theologen trugen aber eine so große Scheu vor einer auch nur formellen Beschränkung der göttlichen Macht, daß die Frage, ob Gott auch Geschehenes ungeschehen machen, die Natur der Dinge vernichten könne u. dgl. von einigen bejaht wurde[3]).

Gegenüber solcher einseitig formellen und abstracten Auffassung ist daran zu erinnern, daß die Allmacht eine Eigenschaft des göttlichen Willens ist: Gott kann, was er will. Non ob aliud deus *veraciter* vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus[4]). Damit ist der göttlichen Allmacht keine Schranke gesetzt, weil ja der göttliche Wille selbst unendlich ist. Es ist damit nicht gesagt, daß die göttliche Macht in dem actuellen Willen Gottes beschlossen, durch denselben gleichsam erschöpft sei, d. h. daß Gott nichts anderes zu wollen und zu thun vermöge, als was er wirklich gewollt und gethan. Denn der göttliche Wille ist ja nicht etwa nur das göttliche Wollen, sondern im Unterschiede davon zugleich und vor allem das Vermögen zu wollen, und als unendliches Vermögen die Quelle eines unendlichen Wollens. Nun ist freilich diese Unterscheidung des Willens als Potenz und Actus in Bezug auf Gott nur analogisch wahr (oben S. 907 ff.); aber wir haben gesehen, daß sie gleichwohl für unser Erkennen als der Schrittstein zu dem reinen Begriffe des absoluten Willens

1) Augustin. sermo 109 de Temp.: Non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli: tanta non potest, quia si posset, non esset omnipotens.

2) Augustin. de civ. dei lib. V. c. 10: (deum esse omnipotentem) *faciendo*, quidquid vult, non *patiendo*, quae non vult. Cf. Thomas, contr. gent. II. c. 25.

3) Z. B. von Petrus Damiani (opusc. 36), Gregor von Rimini (dist. 42. art. 2. qu. 1) u. A. Dagegen Augustin. contr. Faust. lib. XXVI. c. 5.

4) Augustin. Enchirid. c. 96.

stehen bleibt und in diesem nicht schlechthin aufgehoben oder negirt werden darf [1]). Wenn nun, so gewiß die Unterscheidung des göttlichen Willens von dem göttlichen Wollen nicht gänzlich aufgehoben werden kann und darf, wofern wir uns nicht in das rein Negative mit unserm Begriff verlieren wollen, auch gesagt werden kann und muß, daß Gott mehr und besseres wollen oder thun kann, als er wirklich will oder thut; so darf dieses doch auch nicht in dem Sinne von ihm behauptet werden, in welchem es von dem endlichen Willen gilt und eine Unvollkommenheit seiner Macht ausdrückt. Es verhält sich hier ganz ebenso, wie mit der Freiheit des Willens. Weil sein Wille frei ist, kann Gott wollen oder nicht wollen, so oder anders wollen. Aber er ist nicht in unvollkommener Weise frei, so daß er wie der endliche Wille schwankte zwischen Wollen und Nichtwollen, und unentschieden oder in peinlicher Wahl befangen wäre in Bezug auf das Object seines Willens, ob er sich für das weniger Gute oder das Bessere entscheide. Wenn also auch seine Macht nicht erschöpft ist durch das was er macht, weil sie überhaupt unerschöpflich, so ist doch das, was er macht, das Product seiner unendlichen Macht und ihr entsprechend, nicht aber das Product einer mit Schwäche oder Unvollkommenheit behafteten Kraft oder Macht, die nur in mehreren auf einander folgenden Acten das mehr und mehr — aber nie absolut — zu Stande bringt, was sie vermag. Wenn ferner auch gesagt werden kann, daß Gott besseres zu produciren die Macht hat, weil diese unendlich ist, so darf dieß doch nicht so verstanden werden, als ob das, was er wirklich producirt, in irgend einer Beziehung unvollkommen und der Nachbesserung fähig oder bedürftig wäre, vielmehr muß es wenigstens in diesem negativen

1) Diejenigen Theologen, welche weiter gehen und behaupten, der göttliche Wille sei das göttliche Wollen (oben S. 908), müßten folgerichtig auch schließen, daß die Macht des göttlichen Willens die Macht des göttlichen Wollens sei, und könnten den Satz nicht aufstellen — den sie hier doch aufstellen — potest deus plura (velle et) facere, quae non (vult et) facit.

Sinne als das Beste begriffen werden, weil es ja sonst nicht als das Product seiner Macht, seiner unendlichen Macht begriffen würde. Unmöglich kann man bei jener bloß analogisch wahren, anthropomorphistischen Vorstellung stehen bleiben, vielmehr muß das, was darin der Idee Gottes unangemessen ist, denkend überwunden werden. Es kann nicht genügen, die formelle Unendlichkeit der göttlichen Macht nur so neben die materielle hinzustellen; wir müssen sie vermitteln und in Einklang mit einander bringen.

Zwischen der göttlichen Allmacht und der Freiheit des göttlichen Willens findet nicht eigentlich ein Parallelismus, sondern vielmehr ein innerer Zusammenhang statt; denn wir haben die Macht Gottes als die Macht seines freien Willens zu begreifen. Der göttliche Wille ist der Wille des unendlich weisen, guten, heiligen u. s. w. Wesens. Demnach ist die göttliche Allmacht die Macht Gottes, der alles kann, was Er, der unendlich Weise, Gute, Heilige will. Weil aber der Wille Gottes ein freier Wille ist, so kann man den Satz: die göttliche Allmacht und ihr Product seien dem göttlichen Wesen, seiner unendlichen Weisheit, Güte, Heiligkeit entsprechend, nur im Sinne seiner freien Willensmacht verstehen. Wenn daher Abälard, Wicklef, Calvin u. A. behaupten: Gott könne nichts anderes thun, als was er thue, weil er ex necessitate naturae suae, oder necessitate sapientiae et justitiae handle [1]), so ist dieß ein verwerflicher Irrthum, sofern dadurch die Freiheit des göttlichen Willens geläugnet und die Macht desselben als eine naturnothwendige Kraft gedacht ist. Aber davon verschieden ist die Ansicht derjenigen, welche, die Freiheit des göttlichen Willens voraussetzend und zur Grundlage nehmend, das durch sie Producirte der Weisheit des göttlichen Verstandes und der Güte des göttlichen Willens völlig entsprechend denken, und somit das göttliche Produciren unbeschadet der Freiheit desselben durch die unendliche Weisheit und Güte Gottes bestimmt sein

---

1) Estius, in 1. sent. dist. 43. Petav. lib. V. c. 6. n. 17.

lassen[1]). Wie man die Freiheit des göttlichen Willens behaupten kann ohne Beimischung einer Willkühr des Wollens, von der der endliche Wille nie ganz frei ist, und gerade alsdann erst sie als die absolute Freiheit begreift; so muß man auch die absolute Macht des freien göttlichen Willens frei denken von der Unmacht der endlichen Willenskraft, der ihr Produciren immer nur unvollkommen gelingt, wie wir das kurz zuvor nachgewiesen haben. Ist es daher auch wahr, daß Gott auch anderes machen kann, als er macht, so darf man sich doch seine Allmacht nicht so vorstellen, als ob er anstatt dessen, was er macht, ebenso gut auch etwas ganz anderes, mehr oder weniger vollkommenes machen könne. Mit gutem Grund sagt daher Thomas in der oben (S. 922. A. 1) angeführten Stelle: *simpliciter* dicendum est, quod deus potest alia facere, quam quae facit.

Uebrigens sieht man leicht, wie die Untersuchung von dem im Bisherigen eingenommenen Standpunct aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht niemals das nöthige Licht zuführen kann. Dieser Standpunct ist dadurch bezeichnet, daß die Unendlichkeit oder Absolutheit der göttlichen Macht nach ihrem Object — dem, was sie produciren kann und producirt — bestimmt werden will. Gibt es keinen andern Weg zu demselben Ziele? Man versuche es einmal, die absolute Macht Gottes aus der Art und Weise ihres Producirens, statt aus dem, was sie alles produciren könnte, aber nicht producirt, zu erkennen. Diesen Weg einzuschlagen, legt uns der biblische, wie der eigene Sprachgebrauch nahe. Wir nennen die göttliche Macht — Allmacht, sofern sie alles, was ist (war und sein wird), macht. Dadurch unterscheidet sie sich von jeder endlichen, auch noch so weit gehenden und energischen Macht, die stets nur einzelnes, dieses und jenes, mehr und weniger ins Werk setzen kann, und

1) Leibnitz. Theodic. n. 149: Potentia (dei) agit, prout Intellectus ostendit et Voluntas jubet. Es ist unstatthaft und ungerecht, diese Ansicht mit der Wicklefs u. A. zusammenzuwerfen und für gleich verwerflich zu erklären.

somit graduell hinter der göttlichen zurückbleibt, die dieses All (Universum) der Dinge macht, erhält, regiert. Aber in diesem Begriffe der Allmacht ist die göttliche Macht erst nach einer Seite, erst als die jede endliche Kraft graduell überragende Macht bestimmt. Gottes Willensmacht ist weiterhin ihrer Art nach oder specifisch eine andere, höhere als die endliche; sie ist absolute Macht, die Allmacht in absoluter Weise. Es verhält sich hier nicht anders als bei dem göttlichen Wissen. Dieses ist Allwissenheit, aber als intuitives und ewiges Wissen (Vorherwissen). Indem man die Unterscheidung des Was und Wie bei Seite läßt, bleibt freilich nichts anderes übrig als die Vorstellung, der zufolge die göttliche Macht über die Totalität des Wirklichen hinaus auf das unbegränzte Gebiet des Möglichen erstreckt wird, um sie als Allmacht, d. h. unendliche, absolute Macht zu begreifen. Diese Vorstellung ist die sinnlich anschauliche, die aber zu einem Begriffe führt, dem es an Licht und Klarheit im höchsten Grade gebricht. Ueber sie kommen wir hinweg, indem wir uns jener Unterscheidung bedienen, die der Natur der Sache angemessen ist, um die göttliche Macht zunächst als Allmacht und sofort als absolute Allmacht zu begreifen. Diese erkennen wir mit der hl. Schrift darin, daß Gott durch sein bloßes Wort, durch seinen allmächtigen Willen alles macht, was er macht. Nicht erst das ganze Universum, sondern schon jedes auch noch so geringe Dasein, das er schlechthin setzt (aus dem Nichtsein hervorruft), bezeugt uns seine unendliche, nur ihm eigene Macht. Aber in ihrer ganzen Erhabenheit und im vollen Lichte ihrer Majestät erfassen wir sie in dem Gedanken: Gott hat dieses ganze, von uns nur dem kleinsten Theile nach überschaubare Universum durch sein bloßes Wort, seinen allmächtigen Willen ins Dasein gerufen. Das ist es, was uns Augustin sagen will: Omnipotens est (deus) ad facienda majora et minora; omnipotens ad facienda coelestia et terrestria.. Magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens ad facienda omnia, quae facere voluerit [1]).

1) **Augustin.** Sermo 119. de Temp. n. 1. De civ. dei lib. XI.

So ist der allmächtige Wille des Weltschöpfers zu verstehen. Die Eigenschaft der Allmacht kommt auch dem weltregierenden Willen Gottes zu. Aber die absolute Macht des Weltregenten ist in ganz anderer Weise aufzufassen und zu bestimmen, als die des Weltschöpfers. Sie ist, ihrer Absolutheit unbeschadet, potentia ordinata; denn sie setzt die schöpferische Macht Gottes voraus und kann nur in deren Gemäßheit wirksam, nicht gegen das Dasein und Wesen der Dinge, wie sie durch die schöpferische Macht gesetzt und bestimmt sind, gerichtet oder ankämpfend gedacht werden[1]). Um aber den Begriff von ihr und ihrer Wirksamkeit aufzustellen, müssen wir von dem Dasein der Welt und der (relativ) selbstständigen Bewegung der Dinge in ihr, insbesondere also von der Willensfreiheit der Vernunftwesen ausgehen und annehmen, daß sie, nach ihren eigenen Gesetzen sich bewegend, den Gang nimmt und dem Ziele zustrebt, die ihr von dem Schöpfer vorgezeichnet sind, daß dieß jedoch nur durch die Gegenwart und die fortdauernde Wirksamkeit der absoluten Ursache geschieht, sofern ja ihr Dasein ein bedingtes und die Kraft ihrer Bewegung nur eine relativ selbstständige ist. So erscheint der jeweilige Stand der Dinge in der Welt, wenn wir von der moralischen, auf freiem Willensgebrauch beruhenden Welt vorerst noch absehen, durch die Thätigkeit der absoluten und der bedingten Ursachen zugleich, und zwar von beiden im Ganzen, nicht eines Theils von jener, andern Theils von dieser in der einer jeden eigenthümlichen Weise bestimmt[2]). Die scholastische Theologie hat

---

c. 22: Deus ita artifex est magnus in magnis, ut minor non sit in parvis: quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed artificis sapientia metienda sunt.

1) Es ist hier von der gubernatio und providentia ordinaria die Rede, nicht von der wunderthätigen Kraft Gottes, wiewohl auch diese nicht gegen das Wesen der Dinge und ihre naturgesetzmäßige Wirksamkeit gerichtet zu denken ist.

2) Thomas, contr. gent. lib. III. c. 70: Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi *partim* a Deo et *partim* a naturali agente fiat, sed *totus* ab utroque secundum

dieß den concursus divinus (causae primae) cum causis secundis sc. in effectum genannt. Obwohl uns nun in das Innere dieses Zusammenwirkens der allmächtigen göttlichen Kraft mit den geschaffenen Kräften einen Blick zu werfen in keiner Weise gestattet ist, so beginnen die eigentlichen Schwierigkeiten der Erkenntniß des weltregierenden allmächtigen Willens Gottes doch erst, wenn wir ihn auf die moralische Welt beziehen, deren Bewegungsprincip die Freiheit des menschlichen Willens ist. Mit dieser Freiheit ist die Möglichkeit der Abweichung von dem göttlichen Willen gegeben, und sofern der Weltzweck in dem Endzweck, zu dem die Vernunftwesen geschaffen sind, gipfelt, die Möglichkeit einer Vereitelung des Weltzwecks zugelassen. Die Weltregierung Gottes besteht nun eben in der Verhinderung dieser Eventualität und in der Sicherung des Weltzwecks ohne Beschädigung der Freiheit, die absolute Macht des weltregierenden göttlichen Willens daher in der ihm beiwohnenden unfehlbaren Kraft [1]), diese Wirkung in stetigem, durch nichts beirrtem Fortgange herbeizuführen. Da aber der weltregierende Wille Gottes weder anstatt des endlichen, noch gegen dessen Natur und Wesen als eines freien, sondern durch denselben diese Wirkung herbeiführt; so wird seine Thätigkeit wesentlich als eine dem Freiheitsgebrauch des endlichen Willens zuvor- und zu Hilfe kommende (gratia excitans et adjuvans, praeveniens et subsequens), und die göttliche Weltregierung als Vorsehung (praevisio, providentia) gefaßt werden müssen. Doch davon ist an diesem Orte nicht weiter zu handeln, indem die Lehre von der göttlichen Weltregierung und Vorsehung vielmehr dem zweiten Theil der Dogmatik anheimfällt. Hieher gehört einzig die Betrachtung und Bestimmung der absoluten

---

alium modum (sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti [d. h. der Kraft, die das Instrument applicirt und handhabt] etiam totus). Vgl. meine Abhandlung über Princip und Methode der speculativen Theologie in der theol. Quartalschrift Jhg. 1841. S. 79.

1) In der absoluten Annehmlichkeit (suavitas) und Güte desselben. S. unten.

Kraft und Wirksamkeit des göttlichen weltregierenden Willens. Wie diese näherhin zu denken sei, wird demnächst eigens und ausführlich untersucht werden, nachdem wir die übrigen Beschaffenheiten des göttlichen Willens erörtert haben.

§. 66.

Die göttliche Güte und Liebe, Gnade, Barmherzigkeit, Langmuth und Geduld.

Was Gott will, geschieht, denn sein Wille ist allmächtig. Die nächste Frage ist also: was will Gott, woran hat er sein Wohlgefallen? Der Grundcharacter des göttlichen Willens in dieser inhaltlichen Beziehung ist Güte und Liebe (oben S. 906). Gott will ein Sein außer ihm und soviel desselben, als außer ihm sein kann; er will die Wohlbeschaffenheit und Vollkommenheit desselben, deren es nur immer fähig ist. So ist sein schöpferischer Wille beschaffen, und dieß kennzeichnet ihn als Willen der Güte und Liebe. Durch den göttlichen Willen ist die Welt das, was sie ist, dieses unüberschaubare All (Universum) von Wesen in aufsteigender Vollkommenheit bis zu jenen hinauf, die den göttlichen Thron umstehen, Gott unendlich nahe kommen, ohne ihm gleich zu sein; dieses wohlgeordnete, plan- und zweckmäßig eingerichtete Weltganze, in dem jedes einzelne Wesen die Bedingungen seines Daseins und seiner Entwickelung, und die Vernunftwesen insbesondere alles das sich dargeboten sehen, was ihnen zur Erreichung ihrer durch Vernunft und Freiheit zu verwirklichenden Bestimmung für ein jenseitiges, ewiges Leben dienlich sein kann (Psm. 104, 10 ff. 136, 5—9. 33, 5. 119, 64).

Ein anderer, aber nichts anderes ist der weltregierende Wille Gottes. Es ist dieß der Wille, mit dem Gott für das Wohlsein seiner Geschöpfe unablässig besorgt ist, indem er ihnen alles das in reichstem Maaße zuführt, was ihre Bedürfnisse befriedigen und ihre Herzen erfreuen kann (Apg. 14, 17. 17, 25. Psm. 36, 8. 9). Diese Betrachtung der gütigen und liebevollen Leitung und Fürsorge Gottes erwärmt das religiöse

Gefühl und entflammt das Gemüth zum Preis und Dank gegen ihn (Psm. 104, 31 ff.). Insbesondere aber ist es die Fürsorge für die höhern geistigen Güter des Menschen, welche die Güte und Liebe seines Willens in ihrem vollen Lichte und Werthe erkennbar macht. Das A. T. rühmt die Güte Gottes, die sich in der Erwählung und Leitung des israelitischen Volkes (Psm. 136, 10 vgl. Ps. 36, 6—10), das N. T. die Liebe, die sich in der Sendung seines Sohnes zu unserem, zu der ganzen Menschheit Heil kundgegeben hat (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10). Nicht in dem Erweis leiblicher und zeitlicher Wohlthaten, vielmehr erst in der Besorgung des geistigen und ewigen Wohles, der Seligkeit der Menschen genügt sich die göttliche Liebe. Gott ist lauter Liebe, Er ist die Liebe selbst (1 Joh. 4, 8. 16. Röm. 5, 8).

Die Liebe Gottes, sofern sie in besonderem und höchstem Maaße den Menschen zugewandt und für ihr Bestes besorgt ist, heißt *φιλανθρωπία* und *χρηστότης* (Tit. 3, 4). Mit Rücksicht auf den Zustand des Menschen, dem sie zu Hilfe kommt, wird sie durch verschiedene Namen noch näher bezeichnet. Sofern die Menschen ihrer entweder nicht würdig, oder sogar positiv unwürdig erscheinen, heißt sie Gnade, und besteht einerseits in der Nachsicht und Verzeihung, andrerseits in der Mittheilung unverdienter Gaben (1 Mos. 32, 10. Psm. 8, 5 ff. Röm. 4, 4. 11, 35. Tit. 2, 11. Eph. 1, 6. 7. 1 Petr. 5, 10). Sie heißt Barmherzigkeit, Erbarmen, Mitleid, sofern sie einem Elenden (physisch oder moralisch, d. i. unter dem Sündenelend und Verderben Leidenden) zu Hilfe kommt (Psm. 51, 3. Eph. 2, 4. 2 Cor. 1, 3. 1 Petr. 1, 3). Aus diesem Zusammenhang der Begriffe ist es zu erklären, daß die Ausdrücke *ἀγάπη*, *χάρις*, *ἔλεος* auch promiscue gebraucht werden (Eph. 2, 4 ff.). Auch die Ausdrücke *δικαιοσύνη* (Röm. 5, 17. 21) und *δίκαιος* (1 Joh. 1, 9) werden von der mittheilenden göttlichen Güte und Liebe gebraucht. Sie heißt ferner Langmuth (*μακροθυμία*) und Geduld (*ἀνοχή*), sofern Gott mit seinen Strafgerichten zögert und gleichsam an

sich hält, um dem Menschen Zeit zur Besinnung und Besserung zu lassen (Psm. 103, 8 ff. Röm. 2, 4. 3, 26. 9, 22. 2 Cor. 6, 6. 1 Petr. 3, 20. 2 Petr. 3, 9).

Man darf jedoch nicht glauben, daß das nur verschiedene Namen für dieselbe Sache seien, und daß somit der göttliche Wille nur als Liebe oder Güte zu begreifen, daß was wir Gnade, Barmherzigkeit und andrerseits Heiligkeit und Gerechtigkeit nennen, nichts anderes sei als eben die Liebe Gottes, zu der sich die Creatur in verschiedener Weise verhält, nämlich würdig oder unwürdig, empfänglich oder unempfänglich, oder von der sie verschiedene Wirkungen nach der Verschiedenheit ihrer Beschaffenheit an sich erfährt [1]). Nach dieser Auffassung könnte man das Genannte nur uneigentlich als Eigenschaften Gottes bezeichnen und dürfte vielmehr nur von der einen Eigenschaft der göttlichen Liebe die Rede sein. Würden wir, was Gott ist, auf absolute Weise zu erkennen vermögen, dann würden wir begreifen, wie er a l l e s das, was er als das vollkommenste Wesen in metaphysischer, intellectueller und moralischer Beziehung ist, in Einem ist, wie insbesondere alle seine moralischen Eigenschaften in der Einen seiner Liebe aufgehen und wesentlich nichts anderes als diese sind. Dieser Standpunkt der Erkenntniß ist aber für uns unerreichbar; es ist dem endlichen Geiste unmöglich, in der Erkenntniß und Bestimmung des göttlichen Wesens die Idee Gottes, die uns dabei leitet, in den Begriff aufzulösen, sie begrifflich zu erschöpfen, so daß sich beide deckten. Die Gottesidee ist für den positiven Begriff incommensurabel; aber sie ist und bleibt die Directive für ihn. Wir haben also daran festzuhalten, daß Liebe, Güte, Gnade, Heiligkeit, Gerechtigkeit Eigenschaften Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes sind, zugleich aber auch sie so aufzufassen, ihre Begriffe so zu bestimmen und überhaupt sie so zu behandeln, daß sie nicht wie die Eigenschaften des endlichen moralischen Wesens als für sich bestehende und auseinander

---

1) Vgl. oben S. 577.

strebende, sondern als absolut zusammenstrebend und in sich einig erscheinen. Es kann in Gott keine Liebe geben, die seiner Heiligkeit, keine Gnade, die seiner Gerechtigkeit widerstrebt; wie ja auch das endliche moralische Wesen, je vollkommener es ist, solche Gegensätze desto mehr überwindet. Ebenso müssen wir die moralischen Eigenschaften überhaupt mit den intellectuellen der Weisheit und Allwissenheit Gottes verbinden und somit erkennen, daß sein weltregierender Wille, den wir den gnädigen nennen und der als ewiger vorherbestimmender Wille ist, nicht nur in Harmonie mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern auch mit seiner Weisheit und Allwissenheit sich befindet, diese nicht brach liegen läßt, sondern von ihnen gleichsam erleuchtet und geleitet sein Ziel verfolgt, seine Wirksamkeit entfaltet. Hätte man diese Grundsätze, wie sie sich aus dem Wesen unserer Gotteserkenntniß ergeben, sich immer lebendig vergegenwärtigt, so wäre ein solches Wirrsal der Meinungen, wie es in der Lehre von der göttlichen Prädestination vorliegt, niemals entstanden.

§. 67.

Die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Die hl. Schrift schlägt stets beide Saiten in dem frommen Gemüthe des Menschen an, die der Liebe, Gnade u. s. w., und die der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, in deren Harmonie die ächte Frömmigkeit besteht. Und zwar betont das A. T. jene Seite der religiösen Idee ebenso bestimmt (2 Mos. 14, 6. 7. 4 Mos. 14, 17. 18), wie das N. T. diese (Röm. 1, 18. 2, 5. 3, 25 u. a.).

Um den Begriff der Heiligkeit Gottes in der hl. Schrift, zumal des A. Ts. nachzuweisen, genügt das gewöhnliche Verfahren nicht, nämlich die Hinweisung auf diejenigen Stellen, in welchen das Wort vorkommt und auf Gott angewendet ist. Denn der biblische Sprachgebrauch dieses Wortes weicht sehr beträchtlich von dem unsrigen ab, so daß man selbst die Behauptung aufstellen konnte, das Wort „heilig", von Gott

gebraucht, komme im A. T. gar nicht in der Bedeutung vor, die es bei uns hat, sondern in einer ganz andern, nämlich ehr- oder verehrungswürdig, unantastbar[1]), unnahbar, majestätisch, z. B. Psm. 22, 4. 99, 9. Jes. 6, 3. Joh. 17, 11. Diese Behauptung ist nicht ohne Grund, wenn sie gleich im Ganzen und in der Hauptsache als unhaltbar sich nachweisen läßt. Es bedeutet nämlich קָדַשׁ (ἁγιάζεσθαι) zunächst sich reinigen im äußerlichen Sinne durch Vermeidung oder Beseitigung des Unreinen (5 Mos. 23, 14. 1 Sam. 16, 5. 2 Sam. 11, 4), und קָדוֹשׁ (ἅγιος) ist der in solchem Sinne Reine. Wiefern nun diese und jede andere Reinheit erfahrungsgemäß durch Fernhaltung und Beseitigung des Unreinen zu Stande kommt; so bedeutet das Wort ἅγιος sofort das Auserlesene, Ungemeine, Vorzügliche, insbesondere auch in sittlicher Beziehung. Und so werden denn namentlich die Israeliten als das auserlesene, von der Gemeinschaft (und Gemeinheit, Profanität) der götzendienerischen Völker abgesonderte, erwählte Volk, das Gott sich zu seinem (ihm wohlgefälligen) Dienste ausersehen und geweiht (geheiligt) hat, קְדוֹשִׁים (ἅγιοι) genannt (Psm. 16, 3. Sprw. 30, 20). Wie nun diese Auserlesenheit (Heiligkeit) des Israeliten in ihrer Wahrheit nicht eine bloß äußerliche Besonderheit desselben ist, so wird auch die Auserlesung (Heiligung) desselben von Seite Jehovas nicht als ein bloß äußerlicher Act der Absonderung und Unterscheidung und somit etwa in derselben Weise zu fassen sein, wie der Act, durch welchen Gott den Völkern ihre Territorialgränzen absteckte. Wenn es daher 3 Mos. 19, 2 heißt: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jehova, euer Gott“; und weiter 3 Mos. 20, 7. 8: „und so haltet euch heilig und seid heilig (durch Beobachtung der göttlichen Satzungen 19, 3 ff.), denn ich bin Jehova, euer Gott; und beobachtet meine Satzungen und thut sie, denn ich

1) In diesem Sinne wird das Wort auch von Sachen gebraucht, z. B. Luc. 1, 72: διαθήκη ἁγία, 1 Cor. 3, 17: ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγ. Das lat. sacrosanctus bedeutet dasselbe: unverletzlich.

bin Jehova, der euch geheiligt hat": so ist damit nicht etwa nur überhaupt auf das hehre, hochehrwürdige, majestätische Wesen des Gottes Israels, sondern ganz besonders auf seine innere Lauterkeit und Heiligkeit hingewiesen, durch die er ebenso vor den Göttern der Völker ausgezeichnet ist, wie sein Volk vor diesen Völkern. In demselben Sinne, wie die Israeliten im A. T., heißen die Christen im N. T. ἅγιοι, ἡγιασμένοι (Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 2 u. s. w.). Aber indem hier das nationalparticularistische Element gänzlich ausgemerzt und nicht mehr die leibliche Nachkommenschaft Abrahams, sondern die geistige (die, welche wie Abraham Gott zugethan ist), als der Augapfel und das auserlesene Volk Gottes erklärt wird, so erscheint erst hier das Prädicat der Heiligkeit von allen äußerlichen Beziehungen losgeschält in seiner rein ethischen Bedeutung. Zum Beweise dessen wird es genügen, eine Stelle anzuführen. „Als Kinder des Gehorsams (Glaubens an Gott) habet nun nichts mehr gemein mit den fleischlichen Begierlichkeiten aus der frühern Zeit der Unwissenheit, sondern nach dem Musterbild des Heiligen, der euch berufen hat, werdet selbst auch heilig in eurer ganzen Aufführung; denn es steht geschrieben: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", Petr. 1, 14—16. Zugleich ersieht man aber auch, daß hier nicht eine ganz bestimmte sittliche Beschaffenheit, wie wir eine solche in dem Begriffe der Heiligkeit fixiren, wenn wir diese von der Liebe, Gnade, Gerechtigkeit u. s. w. unterscheiden, durch ἅγιος oder das gleichbedeutende ὅσιος ausgedrückt werden will, sondern die sittliche Rechtbeschaffenheit überhaupt, wofür sonst gewöhnlich δίκαιος steht. Oefters stehen jedoch beide beisammen (Luc. 1, 75. Röm. 7, 12. 1 Cor. 1, 30. Eph. 4, 24. Phil. 4, 8) und ergänzen sich zu dem Begriffe des allseitig Rechtbeschaffenen, indem jenes das Freisein (Reinsein) von den entgegenstehenden Fehlern, dieses die solchem entsprechende positive Qualität ausdrückt, oder auch die letztere durch Beifügung des erstern ins Ideale gesteigert wird.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem biblischen Aus-

druck צַדִּיק, δίκαιος. Derselbe bedeutet ursprünglich recht, gerecht, passend im äußerlichen Sinne (Jes. 5, 11), wie wir z. B. sagen „mundgerecht." Sodann wird er im moralischen Sinne genommen und bezeichnet, vom Menschen gebraucht, den Frommen und Tugendhaften, der so ist nach allen Seiten, wie er sein soll, den Rechtbeschaffenen (1 Mos. 6, 9. 7, 1. Psm. 1, 5. 34, 4. Matth. 5, 45. 9, 13 u. a.), von Gott gebraucht, seine durchgängige absolute Vollkommenheit (1 Joh. 2, 29). צֶדֶק, δικαιοσύνη bedeutet aber nicht bloß das Collectivum aller guten Beschaffenheiten, sondern sofort auch einzelne derselben, wie Gütigkeit, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit, Treue; sodann insbesondere auch das, was wir im engern Sinne Gerechtigkeit nennen. In diesem Sinne wird das Wort namentlich auch von Gott gebraucht und diese Eigenschaft ihm zugeschrieben (Ps. 11, 5—7. 18, 26 f. Hiob 34, 11 f.), insbesondere aber seine gesetzgebende und richterliche Gerechtigkeit betont (1 Mos. 18, 25. Psm. 9, 9. Röm. 2, 5—10. 3, 6. 2 Thess. 1, 5. Jac. 4, 12. 1 Petr. 1, 17. Hebr. 12, 23 u. a.).

Wenn wir nun Heiligkeit und Gerechtigkeit, jede im engern Sinne unseres Sprachgebrauchs genommen, von einander unterscheiden sollen, so läßt sich dieser Unterschied nicht anders fixiren, als durch die Unterscheidung von Gesinnungs- und Handlungsweise. Verstehen wir daher unter Heiligkeit nach dem populären Begriffe das Wohlgefallen an dem Guten und das Mißfallen an dem Bösen, so muß die Gerechtigkeit als Wollen des Guten und Nichtwollen des Bösen, als Begünstigen, Befördern, Belohnen des Guten und Verabscheuen, Verfolgen, Bestrafen des Bösen gefaßt werden.

Indem wir nun die beiden göttlichen Eigenschaften genauer zu bestimmen unternehmen, haben wir von jeder einzeln zu reden.

Zu dem Behufe ist von der moralischen Persönlichkeit des endlichen Geistes, wie sie durch seinen Willen bestimmt ist, auszugehen. Der creatürliche Wille ist, wie wir gesehen haben

(S. 941), von Haus aus, von Natur zum Guten geneigt [1]). Als solcher ist er Wohlgefallen an dem Guten. Wir sagen: er ist dieß, nicht: er hat Wohlgefallen an dem Guten, weil das letztere den Freiheitsgebrauch voraussetzt und einschließt, von dem wir vorerst noch absehen, indem wir ihn zunächst lediglich in seiner Bestimmtheit durch den göttlichen Schöpfungsact erfassen. Von der moralischen Natur des endlichen Geistes ist seine moralische Persönlichkeit verschieden. Diese besteht in dem, was sein Wille durch seinen Freiheitsgebrauch ist oder vielmehr wird (denn er ist kein reines und absolutes, sondern ein veränderliches, werdendes Sein). Im besten Falle nun ist seine moralische Persönlichkeit eine graduell gute, besser und besser werdende, in dem Maaße nämlich, als er durch seinen Willensgebrauch die Möglichkeit des Bösen, auf der seine Freiheit beruht, kraft- und wirkungslos auf seinen Willen macht. Und in eben diesem Grade ist seine Gesinnung eine reine, heilige, das Wohlgefallen an dem Bösen von sich abwehrende, das Mißfallen an demselben in sich steigernde. Absolut gut ist seine moralische Persönlichkeit nie, daher auch seine Gesinnung nie absolut heilig. Ganz anders der unendliche Geist. Sein Wille ist von Natur gut, und diese seine Güte ist sein Wohlgefallen an dem Guten, nicht etwa nur als habitus, sondern actuell; denn Gott ist alles, was er ist, als reines Sein. Desgleichen ist er von Natur frei. Aber die Freiheit des göttlichen Willens beruht nicht auf der Möglichkeit des Bösen, weil dieser Wille von allem, was nicht er selbst, unabhängig, und somit reine, absolute Selbstbestimmung ist. Denn das Sein des unendlichen Geistes beruht nicht, wie das des endlichen, auf einem andern, von ihm unabhängigen Sein, und er ist an

1) Wir reden hier begreiflich von dem creatürlichen, nicht von dem durch die Sünde verdorbenen Willen. Auch abstrahiren wir der Einfachheit wegen von der ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit desselben durch die Gnadeneinwirkung Gottes, die zu seiner natürlichen Güte gleichsam hinzukommt und formell ebenso als Accidenz sich zu ihr verhält, wie das übernatürliche Verderbniß durch den Sündenfall.

sich selbst nicht, wie dieser, dualistisch, sondern die reine Monas. Aus jenen beiden Sätzen folgt, daß der göttliche Wille absolut gut und immer in gleicher unveränderlicher Weise gut ist; es wird durch die Freiheit seines Willens, weil sie absolute Freiheit ist, keine Veränderung in sein Wesen, und weil sie die Möglichkeit des Bösen nicht in sich schließt, auch keine Veränderung in die Güte desselben gebracht. Das moralische Wesen Gottes ist daher in jeder Beziehung absolut: es ist absolut gut und ist es immer, alles sich successive Perfectioniren ausschließend. Nennt man nun das moralische Wesen heilig, das nur am Guten Wohlgefallen hat, das von dem Bösen in keiner andern Weise auch nur berührt wird außer negativ, so muß das göttliche Wesen so genannt, und wenn wir Gesinnung (Wohlgefallen) von dem Willen, d. i. Wollen und Handeln unterscheiden, die göttliche Gesinnung als heilig und allein heilig bezeichnet werden. Dieser Anschauung gibt die hl. Schrift den kräftigsten Ausdruck, wenn sie sagt: Gott ist ἀπείραστος κακῶν, unversucht und unversuchbar vom Bösen, daher auch Niemand dazu versuchend (Jac. 1, 13), wenn sie Gott die Quelle alles Guten, den Vater alles Lichtes nennt, bei welchem keine Veränderung und kein Schatten von (moralischer) Veränderlichkeit ist (Jac. 1, 17), wenn sie sagt: Gott ist Licht und keinerlei Finsterniß in ihm (1 Joh. 1, 5 vgl. 3, 3 und Psm. 18, 31). Ausdruck der Heiligkeit des weltregierenden Willens Gottes insbesondere ist es, wenn sie sagt: Gott will, daß alle Menschen selig werden (1 Tim. 2, 4), und ihn sagen läßt: ich will nicht den Tod (d. h. das sittliche Verderben selbst, die Sünde, im Unterschiede von der dem Sünder gebührenden Strafe), sondern daß er sich bekehre und lebe (Ezech. 33, 32).

Der Begriff der göttlichen Heiligkeit konnte, wie aus dem Bisherigen ersichtlich, gar nicht formulirt werden, ohne daß der der Endlichkeit angehörige Unterschied von Gut und Bös herbeigezogen wurde; und seiner Abstractheit konnte er nur dadurch entkleidet werden, daß wir die Wurzel dieses Unterschiedes oder vielmehr Gegensatzes in der endlichen Willensfreiheit nachwiesen,

und so zu erkennen und zu begreifen vermochten, wie das moralische Wesen des unendlichen Geistes, der absolut freie sittliche Wille über den Gegensatz von Gut und Bös schlechthin erhaben, somit absolut heilig ist.

Wenn der Begriff der göttlichen Heiligkeit nur unter Voraussetzung des Unterschieds von Gut und Bös, wie derselbe in der endlichen moralischen Freiheit wurzelt, formulirt werden kann, so muß, wie das Folgende zeigen wird und mit einem Male aus dem unmittelbaren Zusammenhang beider Begriffe leicht ersichtlich ist [1]), zur Feststellung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit der endliche Freiheitsgebrauch, die Bedingungen und die Möglichkeiten desselben vorausgesetzt werden.

In dem weitern intransitiven Sinne, den das Wort zumeist im biblischen Sprachgebrauche hat, bezeichnet Gerechtigkeit den Inbegriff aller moralischen Vollkommenheiten, sei es Gottes, sei es des Menschen. Gerecht ist Gott, inwiefern alle moralischen Vollkommenheiten ihm in absoluter Weise eigen, der Mensch, wenn er mit allen Tugenden, vor allen der Frömmigkeit ausgerüstet, wenn sein Wille, sein moralisches Wesen, seine sittliche Persönlichkeit so beschaffen ist, wie sie sein soll, wie sie ihn Gott ähnlich erscheinen läßt, wenn er also nicht etwa nur in vorübergehender und veränderlicher Weise ein- und das andere Mal fromm gesinnt, nach dieser und jener Seite tugendhaft gewillt, sondern durchgängig und unwandelbar guten, all-

---

1) Diese beiden Begriffe fließen gewissermaßen in einander. Populär ausgedrückt ist die Gerechtigkeit das der Heiligkeit als Gesinnung entsprechende, aus ihr fließende Wollen und Thun, nicht als einzelnes, sondern eigenschaftlich gefaßt, also auf seine Bestimmtheit in dem moralischen Wesen und auf seinen Character angesehen. Aller Wille nämlich — und von Willenseigenschaften ist ja die Rede — ist einerseits Wohlgefallen, beziehungsweise Mißfallen, andrerseits darnach sich bestimmendes Wollen und Thun. Jenes kann man die moralische Stimmung oder Gesinnung des Geistes nennen. Das Wollen und Thun nun, das aus hl. Gesinnung, aus Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen hervorgeht und derselben entspricht, ist ein gerechtes, und die Weise solchen Wollens und Thuns, diese Bestimmtheit des moralischen Wesens oder Willens heißt seine Gerechtigkeit.

seitig tugendhaften Willens ist. Solche Unveränderlichkeit des allseitig moralisch vollkommenen Willens characterisirt die Gerechtigkeit Gottes in dem obigen Sinne. Wer an und in sich selbst moralisch vollkommen in unveränderlicher Weise ist, ist dieß auch nach außen (transitiv), in seinem Verhalten zu andern, indem er Jedem das Seinige zu geben, Jedem, so wie er es (absolute oder ex hypothesi) verdient, gerecht zu werden absolut geeigenschaftet, unwandelbar und unmangelhaft gewillt ist. Dieß ist der Begriff der Gerechtigkeit im engern Sinne. Sie kommt in der bezeichneten absoluten Weise nur dem absoluten Wesen zu. Das absolute Wesen ist dasjenige, von dem alles kommt. Dieses Wesen ist so geeigenschaftet, daß es seinem Willen, durch den es Dasein außer sich setzt, insbesondere Creaturen schafft, gerecht zu werden, vollkommen und unveränderlich geneigt ist. Vorausgesetzt, daß es Wesen außer sich schaffen will und schafft, ist es ihm nothwendig, denselben gerecht zu werden, ohne daß jedoch von einem Anspruche der nur durch seine freie Güte und Liebe bestehenden Wesen an ihn die Rede sein könnte. Diese seine Gerechtigkeit wird aber, wie sie ein Ausfluß seiner Vollkommenheit überhaupt ist, so insbesondere durch seine Heiligkeit, sein Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen bestimmt, und ist als gesetzgebende und richterliche zu fassen (Jac. 4, 12).

Setzen wir die Schöpferliebe Gottes voraus, durch welche Vernunftwesen ins Dasein gesetzt und auf ihren selbstthätigen Vernunft- und Freiheitsgebrauch angewiesen sind, so wird er diesem seinem Schöpferwillen gerecht, wenn er seine Geschöpfe nicht in Unwissenheit läßt über das, was sie sollen, über seinen heiligen Willen, dem sie ihrerseits gerecht werden, den sie durch Vernunft und Freiheit erfüllen sollen (Matth. 5, 48). Eine Offenbarung dieser seiner Gerechtigkeit ist zunächst das natürliche Sittengesetz, das er in die Brust jedes Menschen eingeschrieben hat, die Stimme des Gewissens (Röm. 2, 15. Hebr. 8, 10. vgl. Apg. 17, 27 f.). Es ist dieß ein unmittelbares (nicht erst durch Untersuchung, Prüfung, Nachdenken

aufzusuchendes) Zeugniß im Innern des Menschen, das keinen (auch nicht den Unerfahrensten und Ungebildetsten) in Ungewißheit läßt darüber, was gut und bös, was zu thun, was zu meiden ist. Dem Gewissen steht aber die Vernunft zur Seite, ja es ist selbst nichts anderes als die practische Vernunft, die unmittelbare Erkenntniß und Gewißheit dessen, was vom Menschen schlechterdings, unter allen Umständen geschehen soll, was er zu thun (denkend, wollend, handelnd) absolut verpflichtet ist, im Unterschiede von der theoretischen Vernunft, der unmittelbaren Erkenntniß und Gewißheit dessen, was schlechterdings ist, was die Voraussetzung und der Grund alles andern Seins ist. So ist die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes, das natürliche Sittengesetz die Offenbarung seines Willens in unserem Innern, und so erkennt man auch den Grund, weßhalb es unbedingt gebietend auftritt, in der göttlichen allzeit unbedingt zu respectirenden Auctorität[1]). Eine Offenbarung der (gesetzgebenden) Gerechtigkeit Gottes sind sodann die positiven göttlichen Anordnungen oder Gesetze, seien sie transitorische oder ewig gültige. Diese Gesetze heißen positive, sofern sie auf einer ausdrücklichen und unmittelbaren (nicht erst aus der eigenen Vernunft oder der Natur der Dinge zu erkennenden) Offenbarung Gottes beruhen. Wie die übernatürliche Offenbarung die natürliche voraussetzt, und deren reinen Wahrheitsgehalt in sich aufnimmt, so verhält es sich auch mit den positiven göttlichen Gesetzen bezüglich auf den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes. Wenn man nun gleich das natürliche Sittengesetz als an und für sich zureichend bezeichnen und darnach sagen kann, Gott sei darin seinem Schöpferwillen genügend gerecht geworden, daß er seinen hl. Willen in das Gewissen der Menschen geschrieben, so wird man doch erst

1) Der Kantsche moralische Imperativ, dessen geistreichster Interpret Fr. H. Jacobi ist, stützt sich auf die sittliche Natur des Menschen. Allein damit ist nichts erklärt, so lange man nicht nachweist, worauf diese sich stützt. Die religiöse und die sittliche Idee bestehen nur zusammen und fordern sich gegenseitig.

darin die absolute, unendliche Vollkommenheit seiner Gerechtigkeit erkennen, daß er positive Gesetze gab, durch welche das natürliche sittliche Bewußtsein erweitert, vertieft, und der Inhalt desselben dem Menschen zugleich ausdrücklich und unmittelbar vor Augen gestellt wird [1]).

Nächst der gesetzgebenden Gerechtigkeit Gottes kommt die richterliche in Betracht, und zwar nicht etwa nur, wie sie sich am Ende aller Dinge als weltrichterliche, und an dem Zeitende jeder vernünftigen Creatur als specialrichterliche offenbart, sondern und vor allem wie sie sich in der Weltgeschichte und der Lebensgeschichte jedes Einzelnen, also in der Weltregierung Gottes und Leitung seiner vernünftigen Geschöpfe vollzieht. Sie ist ihrem Begriffe nach justitia distributiva, im Unterschiede von der j. *commutativa.* Die letztere besteht in dem Austausch (durch Geben oder Empfangen) eines Gutes gegen ein anderes von gleichem Werth. Ein solches Verhältniß findet aber zwischen Gott und seinen Creaturen nicht statt, und deßhalb schreiben wir ihm eine j. commutativa nicht zu. Denn wenn wir gleich Gott für seine Gaben vergelten können durch Preis und Dank, Gehorsam, Hingebung, Opfer u. s. w., so können wir ihm doch nicht äquivalent vergelten. Kann man nun nicht annehmen, daß in Gott ein Wille sei, von seinen Creaturen zu fordern, was diese nie leisten können, so kann man auch nicht annehmen,

---

1) Die positiven Gesetze Gottes werden auch, im Unterschied von dem aus der vernünftigen Natur des Menschen mit Nothwendigkeit folgenden Sittengesetz, willkührliche (leges arbitrariae) genannt. Wenn man den Begriff derselben aber so bestimmen wollte, daß der Inhalt derselben (das was geboten oder verboten wird) beliebig, gleichgültig sei und sie nur überhaupt ein Material zur Uebung des menschlichen Gehorsams sein sollen; so wäre das denn doch eine stark anthropomorphistische Vorstellung von der göttlichen Gesetzgebung oder einem Theil derselben. Das stat pro ratione voluntas dürfte doch am allerwenigsten als göttliche Maxime geltend zu machen sein. Der Unterschied dagegen muß anerkannt werden zwischen transitorischen Anordnungen, die einen erziehenden Character und Zweck haben, und bleibenden Gesetzen als Offenbarungen des heiligen göttlichen Willens.

daß Gott Gaben spendet (seinen Creaturen gerecht wird), um gleichgewichtige Gegengaben für sich zu erlangen (damit sie ihm gerecht werden). Die Annahme einer j. commutativa in Gott könnte nicht bestehen mit seiner unendlichen Liebe und Gnade. Wenn Gott allerdings will, daß wir seine Gaben anerkennen, nützen und fruchtbar für uns machen, daß wir ihn als ihre Quelle erkennen, preisen, lieben, daß wir das ewige Leben (das in seiner Erkenntniß und Liebe als des unvergänglichen und unveränderlichen höchsten Gutes besteht), wozu er uns vorherbestimmt hat, und das er uns durch seine Gnade verleiht, durch Glauben und Gehorsam, durch Frömmigkeit und Beharrlichkeit im Guten verdienen; so will er doch dieses alles, was er von uns will, nicht für sich, und am allerwenigsten als ein Aequivalent für das, was er uns gibt, das es in der That ja auch nicht ist. Wenn Gott unsern guten Wandel auf Erden, unsere Frömmigkeit und Tugend mit dem Himmel (Seligkeit) vergilt, so krönt er nur sein eigenes Werk, die Gaben seiner Liebe und Gnade [1]), nicht aber empfängt er dafür von uns eine Gegengabe, geschweige ein Aequivalent.

Die distributive (austheilende) Gerechtigkeit besteht in dem Willen, einem Jeden zu geben, was ihm gebührt. Da aber zwischen Gott und seinen Creaturen nicht das Verhältniß besteht wie zwischen einem weltlichen Richter, der nach einem ihm gegebenen Gesetze zu urtheilen hat, und Solchen, die diesem Gesetze, wie der Richter selbst, unterworfen sind; da sie ihm alles schlechthin verdanken und ein absolut selbstständiges Verdienst ihm gegenüber gar nicht besitzen (1 Cor. 4, 7): so wäre die göttliche Gerechtigkeit vielmehr als der Wille in Gott zu verstehen, seinem eigenen Schöpferwillen gerecht zu werden, dem Willen, durch den er Vernunftwesen geschaffen und die Bestimmung des seligen Lebens ihnen gesetzt hat, somit alles das durch seinen weltregierenden und vorsehenden Willen ins Werk

1) So öfters Augustin dann Coelestin. I. (ep. c. 12) und darnach Trid. sess. VI. cap. 16: Cujus (dei) tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. S. unt.

zu setzen, was die Realisirung seines Schöpfungszwecks von seiner Seite bedingt. Das ist aber nicht eigentlich Gerechtigkeit, sondern vielmehr Gnade. Um den Begriff der Gerechtigkeit im engern und eigentlichen Sinne zu gewinnen, ist vielmehr zu sagen, sie sei der Wille in Gott, seinem hl. Willen, d. i. dem Gesetze, das er in die Brust seiner Geschöpfe geschrieben, sowie seinen positiven Gesetzen gerecht zu werden. Gnade und Gerechtigkeit sind die zwei unzertrennlich verbundenen Eigenschaften Gottes und gleichsam die Hebel, durch die er seinen Schöpfungszweck, der Beseligung seiner vernünftigen Creaturen, als Weltregent die Verwirklichung sichert, indem er durch die entsprechenden Mittel, namentlich also auch durch Belohnungen und Strafen auf sie einwirkt, weil ja doch Niemand selig werden kann, außer sofern er will.

Die distributive Gerechtigkeit Gottes ist richterliche, angewandte Gerechtigkeit (exercitium justitiae), und zerfällt in die vergeltende (2 Tim. 4, 7. Hebr. 11, 6), den Guten belohnende (justitia remunerativa), und rächende, den Bösen bestrafende Gerechtigkeit (j. vindicativa, ultrix). Ihr wesentliches Attribut ist vor allem die Unpartheilichkeit und Unbestechlichkeit des göttlichen Urtheils. Gott sieht niemals die Person an, läßt sich von ihr nicht partheiisch einnehmen oder bestechen (5 Mos. 10, 17); er wird nie Verhältnisse, wie Abstammung oder Geburt, Geschlecht, Reichthum, Ansehen, Bildung, die nicht unter den sittlichen Gesichtspunct fallen und in sittlicher Beziehung keinen Unterschied begründen, in die Wagschale legen und darnach seine Gunst oder Ungunst bezeigen, weil das grundlose, ungerechte Bezeigungen wären (Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Col. 3, 25. Jac. 2, 1. 9). In solchem Sinne erheben sich die neutestamentlichen Schriften gegen den Particularismus des Judenthums, die nationale Prätension der Juden auf die besondere Gunst Gottes vermöge ihrer Abstammung von Abraham; sie erklären, daß Gott die Person (und ebenso das Volk) in diesem äußerlichen Sinne (als Jude oder Heide, Beschnittener oder Unbeschnittener) nicht ansehe, daß die geistig

sittliche Person (die geistige Kindschaft Abrahams, nicht die leibliche Abkunft von ihm) das Ausschlaggebende in den Augen Gottes sei (Gal. 5, 6). Gott urtheilt ohne Ansehen der Person (ἀπροσωπολήπτως), absolut gerecht (1 Petr. 1, 17. Röm. 2, 11). Die Gerechtigkeit ist aber nicht die ausschließende Eigenschaft des göttlichen Willens, vielmehr steht ihr, wie vorhin gezeigt worden, die Gnade zur Seite und geht ihr gewissermaßen vorher. Aber was nun die Gnade Gottes sein und worin sie sich äußern möge, so kann sie seiner Gerechtigkeit keinen Eintrag thun, sondern muß mit ihr in absolutem Einklang stehen, und umgekehrt. Denn dadurch eben sind sie absolute, unendliche Eigenschaften, daß sie nicht im Gegensatz zu einander stehen, sondern jede der Ausdruck und Character des einen und selben absoluten Willens ist. Nur das endliche Vernunftwesen, der schwache Mensch bringt beide nie in absoluten Einklang mit einander, er handelt nicht gänzlich sine ira et studio; seine Milde hat immer etwas von persönlicher Gunst an sich, ist Affect und dadurch sittlich mangelhaft, und seine Strenge ist nie ganz frei von persönlicher Ungunst. Die evangelische Parabel, von den zu verschiedenen Tageszeiten in den Weinberg gesendeten und ohne Unterschied mit demselben Lohn bedachten Arbeitern (Matth. 20, 1 ff.) lehrt, wenn man sie genauer ansieht, die absolute Harmonie der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, und keineswegs, wie es den Anschein hat, ihr unverbundenes Nebeneinanderbestehen, beziehungsweise die Freiheit (oder vielmehr Willkühr) der göttlichen Gnadenerweisungen, mit der einzigen Beschränkung, daß dem andern nicht Unrecht geschehe. Wenn ein Herr mit Arbeitern übereinkommt um einen Denar für die Arbeit eines Tages, und andere zu späterer Tageszeit in seinen Weinberg schickt mit der Zusage, ihnen zu geben was billig, also ohne ein eigentliches Rechtsverhältniß oder einen bindenden Vertrag mit ihnen einzugehen, sie für seinen Dienst gewinnt, schließlich aber diesen dasselbe ausbezahlen läßt, was jene verdient haben; so ist ein solches Verfahren in Dingen zeitlichen Nutzens vor dem weltlichen Richter unanklagbar, weil

kein Unrecht vorliegt. Aber ungleich ist es, weil die Werthung oder Belohnung der Arbeit nicht nach demselben Princip oder Maaßstab erfolgt; und was in Sachen zeitlichen Nutzens nach weltlichem Recht zu Recht besteht, läßt sich nicht ohne Weiteres auf das höhere, sittliche Gebiet übertragen. Auf diesem Gebiete, und wenn es sich um das ewige Loos der Menschen, um Leben und Tod handelt, besteht ein so ungleiches, willkührliches, auf persönlicher Gunst beruhendes Verfahren nicht zu Recht. Die ewigen Loose müssen im genauesten Verhältniß von Verdienst und Schuld, also nach der strengsten, alle Willkühr und persönliche Gunst ausschließenden Gerechtigkeit zuerkannt werden. Hier darf nicht nur keinem ein Unrecht geschehen, sondern es muß allen das gleiche Recht werden. Die evangelische Parabel will nun sicher gegen diesen Grundsatz nicht anstoßen; sie will zuverlässig nicht sagen, daß Gott seinen Creaturen gegenüber willkührlich gewillt sei und ein ungleiches Maaß führe, indem er die einen nach dem Gesetze der Gerechtigkeit messe, die andern, ob sie gleich nicht würdiger, ja sogar weniger würdig erscheinen, mit Gunst überhäufe. Sie will vielmehr darthun, daß Gott gerecht **und** gnädig sei, daß er nicht blos als gerechter Richter ihnen gegenüber stehe, ihr Thun und Lassen, Verdienst und Mißverdienst würdigend, sondern noch in einem ganz andern, gewissermaßen ursprünglichern und principalern Verhältnisse zu ihnen stehe, zufolge dessen sie alles, was sie sind und haben, und was an ihnen gut und seines Wohlgefallens würdig ist, lediglich Ihm, seiner Gnade verdanken, die ihrem Begriffe und Wesen nach nicht eine Würdigung unserer Verdienste, sondern sein freies unverdientes Wohlgefallen ist (Röm. 11, 16); und daß er beides in **absoluter** Weise, ohne Beeinträchtigung des einen durch das andere sei. Es ist dieß ein Gedanke von unendlicher Tiefe, und es wird dem menschlichen Verstande niemals gelingen, ihn sich zu voller Klarheit zu bringen. Die evangelische Parabel macht ihn durch das aus dem **gemeinen** Leben genommene Beispiel gemeinverständlich, so weit das möglich

ist; die dogmatische Prädestinationslehre soll das wissenschaftliche Verständniß desselben herbeiführen [1]).

Das andere Erforderniß der Gerechtigkeit besteht darin, daß die Belohnung dem Verdienste, die Strafe der Schuld schlechthin proportionirt sei. Indem wir nun auf die Erörterung dieses Attributs der göttlichen Gerechtigkeit eingehen, müssen wir das durch den Freiheitsgebrauch bestimmte Verhalten der Menschen, des einen im Unterschied von dem andern, in dem bestimmten Sinne voraussetzen, daß der eine dem göttlichen Gesetze im Ganzen gerecht wird, der andere im Ganzen ihm nicht gerecht wird, jener folglich Belohnung, dieser Strafe verdient. Da dem allwissenden Gotte, der nicht bloß die Handlungen des Menschen kennt, sondern auch die Gesinnungen und Beweggründe und überhaupt selbst die verborgensten Falten seines Herzens durchschaut, der sittliche Werth jeder Person auf das vollkommenste bekannt ist; so ist er dadurch in der Lage, der absolut gerechte Richter desselben zu sein. Daß er das wirklich ist, daß wir ihm absolute Gerechtigkeit in diesem Sinne zuschreiben müssen, kann keinem Zweifel unterliegen: von der Idee Gottes, seines absolut vollkommenen moralischen Wesens ist diese Eigenschaft unzertrennlich. Aber wir dürfen ihm nicht bloß Gerechtigkeit zuschreiben, sein moralisches Wesen (seinen

---

1) Wenn die Lehre von der ewigen Gnadenwahl an der Hand dieser Parabel so dargestellt wird: Alle Menschen sind Sünder und des Anspruchs auf Belohnung mit dem ewigen Leben unwürdig, ja dem ewigen Tode mit Fug und Recht verfallen; aber Gott ist auch gnädig und durch seine Gnade gelangen Einige zum ewigen Leben, ohne daß die Andern über ein ihnen widerfahrenes Unrecht (aber doch über ungleiches Recht!) klagen können: so erhebt sich diese Darstellung nicht über die Analogie von den Arbeitern im Weinberge, und läßt das Problem somit gänzlich ungelöst. Eine Lösung desselben, jeder Versuch einer solchen erfordert, daß man sich über das, was in dieser dem gemeinen Leben entlehnten Analogie von zeitlichem Lohn, wie er von Menschen verdient und gegeben zu werden pflegt, auf das ewige Leben der Menschen aus Gottes Hand unanwendbar ist, denkend erhebe und einen der Idee von Gott und dem Wesen der Sache entsprechenden Begriff gewinne.

Willen) nicht darauf beschränken. Auch geht es nicht an, die Güte, Liebe, Gnade Gottes etwa nur von seinem schöpferischen Willen zu verstehen und seinen weltregierenden Willen ausschließlich als seine Gerechtigkeit zu fassen. Damit würde der Begriff der göttlichen Vorsehung, in der wir den wesentlichen Modus der Weltregierung Gottes zu erkennen haben (oben S. 867), zerstört, was wir Gnade im engern Sinne nennen, pelagianisch auf die natürliche Ausstattung des Menschen mit Vernunft und freiem Willen beschränkt und höchstens noch eine äußere göttliche Unterstützung des Menschen in seinem Vernunft- und Freiheitsgebrauche durch Offenbarung und gesetzliche Anordnungen eingeräumt: eine Weltanschauung, die der religiösen Idee nicht genügt und die Frömmigkeit wesentlich beeinträchtigt. Ihr gegenüber ist an das Augustinische Wort zu erinnern: da domine quod jubes, et jube quod vis, das dem Pelagius so anstößig war, an die zuvorkommende Liebe und Gnade Gottes, von deren Preis die hl. Schriften voll sind. Indem wir also die Gerechtigkeit nicht als die ausschließende Eigenschaft des weltregierenden Willens Gottes fassen — eine Auffassung, welche die Gnostiker und nach ihrem Vorgange der moderne Rationalismus dem A. T. zuschreiben oder von ihm doch vorherrschend vertreten sein lassen, wogegen das N. T. ebenso ausschließend oder doch vorherrschend nur von einem gütigen und gnädigen Gott wissen solle — sondern die Liebe und Gnade als gleich wesentliche Eigenschaften desselben erkennen; so müssen wir uns doch vor dem Gedanken hüten, als ob durch die Liebe und Gnade die Gerechtigkeit Gottes nach der Seite ihrer Strenge (als Strafgerechtigkeit) beschränkt oder verkürzt würde und umgekehrt. Darin besteht ja gerade die Absolutheit der göttlichen Eigenschaften im Unterschiede von denen des endlichen Geistes und Willens, daß sie sich nicht behindern und beschränken, sondern jede neben den andern zu ihrem vollsten Rechte kommen kann. Man mag vom Menschen sagen, daß seine Güte ihn nur unvollkommen gerecht sein lasse, von Gott darf man das nicht sagen. Eine solche unwahre

anthropomorphistische Beschränkung der göttlichen Gerechtigkeit ist es, wenn die Marcioniten behaupteten [1]), daß dem allgütigen Gotte strafende oder rächende Gerechtigkeit fremd sei. Will man nicht annehmen, daß sich Gott zu dem Vernunft- und Freiheitsgebrauch seiner Geschöpfe völlig gleichgültig verhalte, so muß man annehmen, daß er den rechten Gebrauch wolle, begünstige, belohne und den schlechten Gebrauch nicht wolle, zu verhindern trachte, bestrafe; man muß mit einem Wort Gott Gerechtigkeit ganz zu- oder ganz absprechen. Auf dem gleichen Irrwege gehen die Socinianer, wenn gleich ihr Standpunct dem Marcionitischen entgegengesetzt ist. Um das Dogma von der Satisfaction Christi zu entkräften, stellen sie die Behauptung auf [2]), die strafende Gerechtigkeit sei gar keine Eigenschaft in Gott, sondern nur eine Wirkung seines gütigen Willens auf Seite des Menschen, oder doch keine wesentliche Eigenschaft, sondern eine freie, von der er Gebrauch machen könne oder nicht; folglich gebe es für ihn auch keine Nothwendigkeit, Genugthuung für die Sünde zu fordern. Diese Unterscheidung von wesentlichen und freien Eigenschaften des göttlichen Willens führt nicht zum Ziele und ist nichts als eine schlechte Ausflucht. Sie hat ganz denselben Werth wie die Zweideutigkeit, mit der sie von göttlicher Gerechtigkeit reden, indem sie die weitere und engere Bedeutung des Wortes mit einander vermischen. Alle Eigenschaften des göttlichen Willens sind in ihrer Anwendung oder Uebung freie, weil dieser Wille ein freier ist; alle sind andrerseits, abgesehen von ihrer Bethätigung, Wesensbestimmtheiten desselben und insofern nothwendig. Indem daher die Socinianer die justitia dei punitiva eine freie Eigenschaft Gottes nennen, die j. remuneratoria aber eine nothwendige, so setzen

1) Tertullian. adv. Marc. II. c. 11 u. 12.

2) Socin. prael. theol. c. 16: Nec enim in deo ulla est justitia, quae peccata omnino punire jubeat; sed haec nihil aliud est. quam aequitas et rectitudo (Gerechtigkeit im weitern Sinne)... Justitia ista vulgari nomine sic appellata, quae misericordiae opponitur, dei qualitas non est, sed tantum effectus voluntatis ipsius.

sie das, was sie beweisen sollten, überall schon voraus. Wenn Gott das Gute belohnen muß, so muß er auch das Böse bestrafen, und wenn er dieses nach Belieben thun oder nicht thun kann, so auch jenes. Es ist überall nicht einzusehen, weshalb hier das eine vom andern getrennt werden sollte oder wie es dieß auch nur könnte. Der Begriff der Gerechtigkeit im engern Sinne wird aufgelöst, sowie man eine Seite derselben wegnimmt oder beschneidet. Darauf lauft die Socinianische Behauptung hinaus und darin fällt sie mit der Marcionitischen zusammen.

Etwas wahres aber liegt denselben doch zu Grund. Die Gerechtigkeit als alleinige, oder auch nur als Grundeigenschaft des göttlichen Willens betrachtet, würde sich selbst negiren und das mit ihr unzertrennlich verbundene Merkmal der aequitas, des Gleichmaaßes und der Billigkeit zerstören. Die Gerechtigkeit im engern Sinne ist nicht zu trennen von der Gerechtigkeit im weitern Sinne, d. h. von der Rechtbeschaffenheit als Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheiten, und die hl. Schrift verbindet sie deshalb stets mit einander. Die Gerechtigkeit im engern Sinne fordert die Erfüllung des Gesetzes und vollzieht dasselbe mit unerbittlicher Strenge. Sie legt also an die Gesinnungen und Handlungen der Menschen lediglich den Maaßstab des Gesetzes, belohnt und straft nach dessen Maaßgabe. Die Gerechtigkeit im weitern Sinne aber, wiewohl sie jene anerkennt, ja fordert, und ihren Vollzug nicht aufhalten kann, ja darauf bestehen muß, sofern nur das Gesetz ein gerechtes ist und nicht mehr fordert, als der, welcher ihm unterstellt ist, leisten kann — diese Gerechtigkeit wird, weil sie alle sittlichen Vollkommenheiten in sich schließt, namentlich also Güte, Liebe, Nachsicht, Gnade („denn Gott kennt unser Gebilde, er gedenkt, daß wir Staub sind" Psm. 103, 14) auf den Vollzug der Strafe, die Art und das Maaß derselben influiren, und dadurch das Moment der Billigkeit (aequitas) und des Gleichmaaßes (Proportion) herstellen. Sie wird sich also als Geduld und Langmuth einer- und als Barmherzigkeit andrerseits

offenbaren (Röm. 2, 4. 2 Petr. 3, 9)[1]. Und was die Gesinnung betrifft, von der die rächende Gerechtigkeit Gottes ausgeht, so ist sie principaliter nicht als Rache, Feindschaft oder Haß gegen die Person des Sünders, sondern gegen die Sünde zu denken. Nicht straft sie um zu strafen, um Elend und Verderben den Creaturen zu bereiten, sondern um zu heilen und zu bessern. „Gott will, daß alle Menschen selig werden" — und dieser sein Wille ist ein beständiger, unveränderlicher; „Er will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe". Seine Strenge (Röm. 11, 22) ist väterliche Zucht (παιδεία, Hebr. 12, 5 ff.); gütig sind seine Gerichte (Psm. 119, 39). Gott straft nicht, sagt Clemens von Alexandrien[2]; denn Strafe ist Vergeltung des Bösen (sc. mit Bösem), sondern er züchtigt (κολάζει, castigat) zum allgemeinen Besten und zum Besten derer, die er züchtigt[3]. Es ist sodann weiter die Stellung ins Auge zu fassen, welche der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu dem der Liebe und Gnade Gottes einnimmt. Von der göttlichen Gerechtigkeit (im engern Sinne) ist bezüglich auf das selbsteigene Thun und Lassen

1) In solchem Sinne heißt der gütige und nachsichtige Gott 1 Joh. 1, 9 gerecht, δίκαιος.

2) Strom. VII. p. 762 (ed. Sylb.).

3) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß hier von den zeitlichen Strafen die Rede ist, welche die göttliche Gerechtigkeit über den Menschen verhängt, so lange er leibt und lebt und der Besserung oder Vervollkommnung fähig ist. Erst derjenige, an welchem alle Mittel der göttlichen παιδεία wirkungslos geblieben, dessen Wille für immer entschieden von Gott abgewandt ist, erleidet die Strafe als Strafe, als poena vindicativa. Derjenige aber, der dem Willen Gottes hienieden nicht gerecht geworden ist, ohne sich entschieden von ihm abgewandt zu haben, erleidet poenas expiatorias. Unter diesen Begriff fallen die Strafen des Fegfeuers; sie können keinen andern Character haben, sofern mit dem Ende des irdischen Lebens die Zeit der Besserung (oder Verschlimmerung) vorüber ist. Daß aber auch die im engern Sinne zeitlichen Strafen — denn im weitern Sinne sind dieß auch die des Purgatoriums, sofern es vorübergeht — den Character der Läuterung nicht nur, sondern auch der Sühnung tragen, kann nicht bezweifelt werden. Vgl. Augustin. de civ. dei lib. XXI, 13.

des Menschen die Rede. Gott, das vollkommenste Wesen, kennt die Endlichkeit, Hinfälligkeit und Schwäche seiner Geschöpfe; daher kommt er in seiner unendlichen Liebe und Gnade ihrem eigenen Vernunft- und Freiheitsgebrauch in aller Weise zuvor und zu Hilfe und seine Gerechtigkeit erscheint somit nicht wie die eines gewöhnlichen Richters, dem die Personen sonst unbekannt und fremd sind, sondern wie die des Vaters gegenüber von seinen Kindern.

§. 68.

Der vorhergehende und nachfolgende Wille Gottes (voluntas antecedens et consequens) oder Heils-Universalismus und Particularismus.

Die im Vorstehenden aufgeführten und entwickelten moralischen Eigenschaften characterisiren den Willen Gottes als Willen der Güte und Liebe; nur die Eigenschaft der Gerechtigkeit scheint einen andern Willen in Gott vorauszusetzen, der, wie soll man sagen? nöthigenfalls das Gegentheil von jenem will [1]). Zunächst zwar zeigt sich dieser Gegensatz nur in den Wirkungen des göttlichen Willens, die einerseits gedeihlich, Heil und Segen bringend für die vernünftige Creatur, andrerseits aber ihr schädlich, Unheil und Verderben bringend sind. Aber die Wirkungen des göttlichen Willens offenbaren sein Wesen, das Gewollte characterisirt den Willen; folglich ist ein diesem entsprechendes Wollen in Gott anzunehmen. Stehen wir somit vor einem Gegensatz in dem göttlichen Willen selbst, so ist andrerseits nicht anzunehmen, daß er als solcher demselben eigen und wesentlich sein könne. Man muß ihn zur Einheit aufheben, welches nur dadurch geschehen kann, daß man den einen Willen dem andern unterordnet, den Unheil verhängenden als einen gewissermaßen nur accidentellen betrachtet. Diesem Gedanken hat die Theologie der Vorzeit durch die Unterscheidung eines ersten und zweiten,

1) Die Gerechtigkeit Gottes wurzelt in seiner Heiligkeit und diese zeigt uns jenen andern Willen daher als einen blos möglichen.

eines vorhergehenden und nachfolgenden Willens in Gott Ausdruck gegeben und gesagt, antecedenter will Gott das Gute, das Heil der vernünftigen Creatur, consequenter aber den Tod und das Verderben des Unverbesserlichen. Oder auch: was Gott von sich aus, am ehesten und liebsten will, ist das Heil seiner Geschöpfe; das Unheil und Verderben derselben ist etwas, was er nur nicht umhinkann eintretenden Falles zu wollen, was er gleichsam folgeweise wollen muß, so unlieb es ihm ist. So Chrysostomus und Johannes Damascenus (s. unten). Hier handelt es sich, wie man sieht, um das Verhältniß der göttlichen Strafgerechtigkeit zu der Liebe, bezüglich dessen wir auf die Entwicklung des Begriffs der Gerechtigkeit im vorausgehenden §. verweisen. Wir fügen nur noch die Bemerkung bei, daß die Unterscheidung eines vorhergehenden oder ersten und nachfolgenden oder zweiten Willens aus der Unangemessenheit unserer Erkenntniß Gottes hervorgeht, und namentlich darauf beruht, daß wir den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit (wie den mit ihm unzertrennlich zusammenhängenden Begriff der Heiligkeit) nicht anders bestimmen können, als unter Voraussetzung des thatsächlich (oder möglicher Weise) entgegengesetzten Willensgebrauchs der vernünftigen Creatur, wogegen die übrigen Begriffe der moralischen Eigenschaften Gottes unabhängig davon bestimmt werden können. Diese nämlich erscheinen uns als solche, deren Bethätigung unabhängig ist von der Willensäußerung der Geschöpfe und derselben vorhergehen, die Gerechtigkeit dagegen als eine solche, deren Bethätigung die Thatsache des so oder anders gestalteten Willensgebrauchs der letztern voraussetzt und darnach sich bestimmt. Jene sind daher — unserer Vorstellungsweise zufolge — solche, welche Gott ganz seinem eigenen innern Zuge der Güte und Liebe zu folgen gestatten, und vermöge derselben will und wirkt er nur Gutes und Segensreiches für seine Geschöpfe. Die Gerechtigkeit hingegen bestimmt sich als die Eigenschaft Gottes, durch die er dem Willen und Willensgebrauch seiner Geschöpfe gerecht wird, und insofern ist sie selbst wesentlich Wille der Güte und Liebe.

Weil aber der Willensgebrauch der letztern ein rechter und schlechter sein kann, und das eine oder andere wirklich ist, so bestimmt sie sich als belohnende und strafende Gerechtigkeit, und ist ihre Bethätigung nach der letztern Seite eine für das Geschöpf, jedoch nur in Folge seines eigenen Willens, verderbliche. Der Wille der strafenden Gerechtigkeit erscheint somit nicht als etwas, was Gott von sich aus will, sondern als etwas, was er bloß folgeweise, in Folge dessen will, daß er dem Willen seiner Geschöpfe gerecht werden will, und so gewiß sein Wille gut und heilig ist, gerecht werden muß; was er ferner gewissermaßen nur accidentell will, für den Fall nämlich, daß sich das Böse zur Geltung und Herrschaft bringen will, und was er endlich nur in der Absicht, solche Herrschaft nicht aufkommen zu lassen, und in der dieser Absicht gemäßen Weise will. „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe." Nur der schlechthin Unverbesserliche verfällt dem ewigen Tod zur Strafe.

Die Unterscheidung eines vorhergehenden und nachfolgenden Willens wird aber in der Theologie der Vorzeit noch in einem weitern Sinne zur Anwendung gebracht. Davon ausgehend, daß Gott das Heil a l l e r wolle, aber nicht alle dasselbe erlangen, sondern nur diejenigen, die er dazu führt, wird gesagt: voluntate antecedente will Gott das Heil aller, voluntate consequente aber den Tod einiger. Hier spielen zwei Gegensätze, die ihre Auflösung zur Einheit fordern und sie durch jene Unterscheidung erhalten sollen, ineinander. Wenn Gott das Heil aller will, und es erlangen dasselbe doch nur einige, so erscheint sein Wille unmächtig: dieß ist das eine. Sodann: wenn Gott das Heil aller will und es erlangen dasselbe nur diejenigen, die er selbst dazu führt; so will er in Wahrheit nicht das Heil aller. Zwei Fragen sind hiemit angeregt: einmal die der absoluten Wirksamkeit des göttlichen Willens unbeschadet der Freiheit des creatürlichen, und sodann die der göttlichen Vorherbestimmung Einiger zum Heil (gratia specialis) unbeschadet des allgemeinen göttlichen Heilswillens (gratia generalis). Diese

Fragen können durch jene Unterscheidung nicht zur Lösung gebracht werden, sie enthält aber etwas, was diese Lösung vorbereitet. Deßhalb und weil sie in der scholastischen Theologie eine so große Rolle spielt, gehen wir jetzt näher auf sie ein, indem wir uns vorbehalten, jene Fragen in den nächstfolgenden §§. von breitern und umfassendern Grundlagen aus eigens zu erörtern.

Der heilige Chrysostomus bemerkt[1]) zu den Worten *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* (Eph. 1, 5), *εὐδοκία* bedeute durchweg das, was man am liebsten und stärksten, gleichsam mit der größten Begierde will, den vorherrschenden Willen (*προηγουμένον θέλημα*). Es gebe aber auch einen andern Willen (in Gott). Der erste Wille sei, daß (Niemand, auch) die Sünder nicht zu Grunde gehen, der zweite, daß die, welche (aufs neue und ganz freiwillig oder gleichsam muthwillig) Sünder geworden, zu Grunde gehen (ihrer verdienten Strafe nicht entgehen). Nach ihm ist es der Scholastiker der Griechen, Johannes von Damaskus, welcher die hier noch nicht sehr bestimmt hervortretende Unterscheidung theils wiederholt, theils weiter führt. In seiner Schrift vom orthodoxen Glauben bemerkt er (lib. II. c. 29): „Man muß auch das wissen, Gott wolle voluntate primaria et antecedente, daß Alle das Heil erlangen und seines Reiches theilhaftig werden. Denn nicht um zu strafen schuf er uns, sondern weil er gut ist zu dem Ende, daß wir seiner Güte theilhaftig würden. Sodann aber will er die, welche sündigen, strafen, weil er gerecht ist. Daher wird jener erste Wille der vorhergehende und Wohlgefallen genannt, dessen Ursache in Gott selbst ist, der zweite aber heißt der nachfolgende und Zulassung, und dieser leitet seinen Ursprung von uns her. Er ist ein zweifacher; der eine geschieht durch eine gewisse leitende und zum Heil erziehende Thätigkeit (väterliche *παιδεία* ob. S. 984), der andere ent-

---

1) Homil. I. in ep. ad Ephes. (Opp. ed. Fronto-Ducae. Tom. III. p. 868).

springt aus der Mißbilligung und Verwerfung (reprobatio) und gehört zur absoluten Strafe.“ Von dem letztern hatte Johannes kurz vorher gesagt, er habe seinen Grund in der eigenen Willensentschiedenheit des Menschen, wenn dieser nämlich, nachdem Gott alle Heilmittel an ihm erschöpft, verstockt, ungeheilt oder vielmehr unheilbar bleibt. An einem andern Ort (dialog. contr. Manich. n. 79) setzt Johannes den Unterschied folgendermaßen fest: „Obgleich Gott mit Willen richtet, so thut er das doch nicht antecedente voluntate, sondern consequente. In vorhergehender Weise will Gott von sich aus, daß alle Menschen selig werden; wenn wir aber sündigen, so will er zu unserm Besten uns züchtigen. Daher ist sein vorhergehender Wille, Wille seiner Güte, der nachfolgende, Wille seiner Gerechtigkeit.“ Ueber den Unterschied der beiden Eigenschaften des göttlichen Willens, der Güte oder Liebe und der Gerechtigkeit, wird also hier nicht hinausgegangen, eine Vermittlung des Gegensatzes nur angedeutet in der Unterordnung des zweiten Willens unter den ersten. Die Unterscheidung eines vorhergehenden und nachfolgenden göttlichen Willens ist von Thomas von Aquin aufgenommen und von da an in der scholastischen Theologie ständig geworden. Thomas wirft (Summ. I. qu. 19. art. 6) die Frage auf, ob der Wille Gottes immer in Erfüllung gehe. Der Apostel sage: Gott will, daß alle Menschen selig werden; aber dem entspreche die Wirklichkeit nicht; folglich gehe der Wille Gottes nicht immer in Erfüllung. Aber das könne man nicht annehmen, denn die Schrift sage: omnia quaecunque voluit deus, fecit. Um nun diese Schwierigkeit zu lösen, führt er zuerst die Augustinischen Erklärungen jenes apostolischen Wortes an, welche die Allgemeinheit hinweg interpretiren (unten), und fährt dann so fort: „Nach dem Damascener ist das Wort des Apostels von dem vorhergehenden, nicht von dem nachfolgenden Willen zu verstehen, eine Unterscheidung, welche übrigens nicht von dem göttlichen Willen selbst, in dem kein Vorher und Nachher, sondern nur von dem Gewollten (ex parte volitorum) Geltung habe. Um sie aber zu verstehen,

müsse man beachten, daß jedes Object des göttlichen Willens, sofern es gut ist, von Gott gewollt sei. Es kann aber etwas — fährt er fort — beim ersten Anblick oder absolut betrachtet, gut oder bös sein, was doch, wenn es in Verbindung mit einem andern betrachtet wird, bei nachfolgender Betrachtung sich ganz anders verhält (e contrario se habet). Daß der Mensch lebe, ist gut, daß er getödtet werde, ist bös — nach absoluter Betrachtung; wenn aber bezüglich auf einen Menschen ein Umstand hinzukommt, z. B. daß er ein Menschenmörder oder sein Leben eine Gefahr ist für die Gesellschaft: so ist es gut, daß er getödtet werde, und bös, daß er am Leben bleibe. Daher kann gesagt werden, daß ein gerechter Richter antecedenter wolle, daß alle Menschen leben, consequenter aber, daß der Menschenmörder aus dem Wege geschafft werde. In ähnlicher Weise (similiter) will Gott antecedenter, daß alle Menschen selig werden, consequenter aber will er, daß einige verdammt werden nach der Forderung seiner Gerechtigkeit. Allein das, was wir antecedenter wollen, wollen wir keineswegs einfachhin, sondern secundum quid, weil der Wille (was im einfachen und eigentlichen Sinne so genannt wird) im Verhältniß steht mit den Dingen, wie sie in sich sind; in sich sind sie aber in particulari (unter bestimmten Umständen). Daher wollen wir etwas einfachhin, wiefern wir dasselbe wollen wie es unter seinen besondern Umständen ist. Und das ist der nachfolgende Wille. Daher kann gesagt werden, ein gerechter Richter will simpliciter den Menschenmörder getödtet wissen, während er denselben secundum quid, wiefern er nämlich Mensch ist, am Leben lassen wollte. Daher kann solcher (vorhergehende) Wille besser velleitas, quam absoluta voluntas genannt werden. Und so ist also klar, daß was Gott einfachhin (oder eigentlich?) will, geschieht, obwohl das, was er antecedenter will, nicht geschehen mag [1]). Im Commentar zu den Sentenzen des Lom-

1) Wir setzen den letztern wichtigern Theil der Stelle im Contexte her, weil die Uebersetzung nicht die nöthige Präcision bietet. Neque tamen id,

barden (Lib. 1. dist. 46. qu. 1. art. 1) hatte Thomas über denselben Gegenstand so gesprochen: „Auf die Frage: will Gott, daß alle Menschen selig werden? ist nach dem Damascener zu antworten, daß der göttliche Wille ein doppelter ist, nämlich vorhergehender und nachfolgender. Das kommt aber nicht von einer Diversität des göttlichen Willens her, sondern hat seinen Grund in den verschiedenen Bedingungen und Zuständen des Gewollten. Denn es kann bei jedem Menschen zweierlei in Betracht kommen, einmal seine Natur (der Mensch in abstracto), und sodann seine Umstände, also namentlich daß er willig ist und sich zu seinem Heile in Bereitschaft setzt, oder daß er widerstrebend und conträr (zu seinem Verderben) handelt. Wenn also nur die menschliche Natur ins Auge gefaßt wird, so ist es gleich gut, daß jeder Mensch selig werde, weil alle in der menschlichen Natur übereinkommen; und da alles was gut ist von Gott gewollt ist, so will Gott auch das (daß alle Menschen selig werden). Das ist sein vorhergehender Wille, und der Effect dieses Willens ist die Ordnung der Natur für den Heilszweck, sind die Beförderungsmittel zu diesem Zweck, die allen gemeinsam dargeboten sind, die natürlichen sowohl als die positiven (gratuita), also die natürlichen Kräfte des Menschen, die göttlichen Gesetzesvorschriften u. dgl. Faßt man aber alle Umstände der Person (den Menschen in concreto, die Menschen) ins Auge, so kann man von solcher Betrachtung aus nicht sagen, daß es gut sei, daß alle beseligt werden. Gut ist es, daß der, welcher sich heilsbereit und willig zeigt, beseligt werde durch freigebige göttliche Gnadenspende; daß aber

quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas Et sic patet, quod quidquid deus simpliciter vult, fit, licet illud, quod antecedenter vult, non fiat.

der unwillige und widerstrebende beseligt werde, ist nicht gut, weil es nicht gerecht ist. Weil nun gewolltsein und gutsein von Gott aus eins ist und dasselbe, so will Gott den in letzterer Weise beschaffenen Menschen nicht beseligen, sondern nur den erstern. Und dieser sein Wille heißt nachfolgend, weil er das Vorherwissen der Werke nicht als Ursache seines Willens, sondern gleichsam als Grund des Gewollten voraussetzt [1]). Im Commentar zu 1 Tim. 2, 4 erläutert Thomas die Unterscheidung an dem Beispiel von einem Kaufherrn: qui absolute et prima consideratione vult merces suas conservare; sed spectata circumstantia tempestatis ac imminentis vitae periculi eas vult in mare projicere.

Diese Erklärungen des hl. Thomas lassen augenscheinlich noch vieles zu wünschen übrig; auch scheinen sie nicht einen Gedanken auszudrücken, sondern zwei verschiedenen Auffassungen anzugehören. Wenigstens haben die spätern Erklärer desselben Entgegengesetztes daraus herausgelesen. Die Unterscheidung eines vorhergehenden und nachfolgenden Willens in Gott halten alle spätern Scholastiker wie eine unverbrüchliche Wahrheit fest, auch stimmen sie in der formellen Erklärung des einen und andern im Ganzen miteinander überein [2]). In der Sache selbst aber gehen ihre Ansichten, wie gesagt, weit auseinander. Wenn

1) Eo quod praesupponit praescientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti.

2) Tournely, curs. theol. I. p. 461: *Antecedens voluntas* dicitur, quae rem in seipsa considerat praecisis omnibus circumstantiis (gleich als ob vom Verstand die Rede wäre!). Tali voluntate deus vult omnes homines salvos fieri; quia considerata hominis natura in se et antecedenter ad ejus peccata bonum est hominem salvum esse. Judex pariter vult omnem hominem vivere, praecisse ut homo est et facta abstractione quod sit homicida. Ita quoque mercator vult merces suas conservare, abstractione facta imminentis tempestatis et periculi mortis. — *Consequens* vero *voluntas* ea dicitur, quae versatur circa rem suis vestitam circumstantiis. Hac voluntate deus vult hominem peccatorem in peccato suo ac finali impoenitentia morientem damnare: judex hominem homicidam suspendi: mercator furente tempestate merces suas in mare projicere.

Gott alle Menschen selig wissen will voluntate antecedente, so fragt sich vor allem, ist dieser Wille ein schlechthin vorhergehender, d. h. ein den Menschen, wie er aus der Hand Gottes gekommen ist, respicirender, somit von dem allgemeinen „Umstande" der Sündhaftigkeit aller durch die Sünde des ersten abstrahirender? Das behaupten die Jansenisten [1]), und es ist damit gesagt, daß das Wort des Apostels zwar buchstäbliche Wahrheit habe, aber nur bezüglich auf die Menschheit in der göttlichen Idee und ihrer anfänglichen Wirklichkeit. Das apostolische Wort gelte zwar auch von der Menschheit, wie sie jetzt ist, aber nicht in demselben Sinne. Der allgemeine Heilswille Gottes sei in Bezug auf den gegenwärtigen Menschen bloße voluntas signi, nicht v. beneplaciti [2]), weil der gegenwärtige Mensch nur durch Gottes Gnade selig werde und von sittlicher Freiheit bei ihm nicht mehr die Rede sei. Hier also besteht ein

---

1) Jansen. Augustin. de grat. Christi lib. 9 u. 10. Die der obigen parallel laufende Frage: ob Christus für alle Menschen gestorben sei? wird von ihnen in derselben Weise und mit der gleichen Restriction beantwortet. Jansen. de grat. Christi lib. 3. c. 21.

2) Diese Unterscheidung ist der scholastischen Theologie nicht weniger wichtig und geläufig, als die bisher behandelte, mit der sie in engem Zusammenhange steht. Thomas, Summ. theol. I. qu. 19. art. 11: Voluntas *proprie* dicta vocatur voluntas *beneplaciti*, voluntas autem *metaphorice* dicta est voluntas *signi*, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur. Die voluntas beneplaciti sei ein förmlicher, innerer Wille Gottes, die voluntas signi ihm dagegen äußerlich, ein äußeres Zeichen (Ausdruck) seines Willens. Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet. Darnach werden 5 Zeichen des göttlichen Willens unterschieden: Verbot und Zulassung, bezüglich auf das Böse; Befehl, Rath und That, bezüglich auf das Gute (Thom. l. c. art. 2). Wenn Gott etwas befiehlt, so ist das ein Zeichen, daß er will, es solle geschehen, und wird metaphorisch sein Wille genannt; so Matth. 6, 10: fiat voluntas tua. Es war also die Frage nahe: ist, was der Apostel sagt: Gott will, daß alle Menschen selig werden, ein bloßer Befehl Gottes an die Menschen, oder sein Wille, etwas was von ihm aus ins Werk gesetzt werden will? Zu der gedachten Unterscheidung vgl. Tournely, I. p. 457 seqq. und Estius — der ein 6. Zeichen des göttlichen Willens unterschieden wissen will — Comment. in 1 sent. distinct. 45. n. 7.

particularistischer Heilswille Gottes im prädestinatianischen Sinne, und das Wort des Apostels kann nur noch als Befehl, nicht mehr als eigentlicher Wille Gottes ausgelegt werden. Stellt man sich vollends mit Calvin auf den supralapsarischen Standpunct, wornach auch selbst Adams Sünde kein Act der Freiheit, sondern göttliche Verordnung ist, so ist der göttliche Heilswille von vornherein und durchweg ein schlechthin particularistischer, und der Wille, von dem der Apostel spricht, in jedem Betracht nur voluntas signi. Der Calvinische Standpunct ist die vollendete Consequenz des Prädestinatianismus, der Jansenismus eine unhaltbare Milderung seiner Härte. Der Mensch vor der Sünde ist nach Jansen frei im wahren Sinne des Wortes, und im Hinblick auf ihn ist man berechtigt, den apostolischen Ausspruch buchstäblich zu verstehen. Anders verhält es sich, wenn von dem durch Adams Sünde verdorbenen Menschen ausgegangen wird. Dieser ist nur noch frei a coactione, nicht mehr zugleich a necessitate. Die sinnliche Begierde beherrscht seinen Willen, er ist servus peccati durch den innern unwiderstehlichen Drang derselben. Er hat daher in sich auch nicht das Vermögen oder die Kraft, der göttlichen Gnade frei zuzustimmen, vielmehr bestimmt diese, wofern sie ihm zu Theil wird, seinen Willen mit derselben innern Nothwendigkeit für das Gute, wie die Macht der Sünde für das Böse. Folglich können nur gerade diejenigen selig werden, welchen Gott seine Gnade zugedacht, denen er sie verleihen will. Nun könnte man doch sagen — und gerade auf diesem Standpunct ohne jede Beschränkung — daß Gott alle beseligen wolle; denn er könnte es so gewiß als er nur wollte, weil der freie Wille nicht im Wege steht. Aber dieß würde in sich schließen, daß auch wirklich alle selig werden. Weil man aber — und dieß ist das unbewußte und unfreiwillige Zugeständniß der menschlichen Freiheit — als feststehend annimmt, daß nicht alle selig werden, so mußte man behaupten, jener universalistische Heilswille sei bloße voluntas signi. Die Theologen dagegen, die an dem Grundsatz festhalten, daß, so beträchtlich auch der Unterschied zwischen dem Zustand

der ursprünglichen Unversehrtheit und der adamitischen Verdorbenheit sein möge, der Mensch sich doch wie gegenüber der Macht der Sünde, so unter dem Einflusse der Gnade wirklich und wahrhaft frei verhalte, sie konnten auch die voluntas antecedens im engern Sinne, die bloß von den particulären oder personellen „Umständen" absieht und den der allgemeinen Sündhaftigkeit voraussetzt, als voluntas beneplaciti behaupten, oder was dasselbe ist, das Wort des Apostels (Gott will ꝛc.) auch bezüglich der gegenwärtigen Menschen im buchstäblichen und eigentlichen Sinne nehmen. Das geschieht dann auch von allen der Bayischen und Janseniſchen Doctrin abgewandten katholischen Theologen, und nur einige Thomisten, wie Estius schwanken. Das also ist, wie man hieraus sieht, das principielle Moment in der Lehre von dem vorhergehenden Heilswillen Gottes; auf ihm beruht die Entscheidung der Frage, ob er absolut oder nur bezüglich der individuell persönlichen „Umstände" des Menschen vorhergehender Wille, und ob er als dieser eigentlicher oder nur uneigentlicher Wille sei.

Sofort tritt aber von eben diesem Princip aus ein scharfer Gegensatz in der Bestimmung des Verhältnisses des vorhergehenden zum nachfolgenden Willen hervor. Wenn auch alle katholischen Theologen übereinstimmend lehren, daß die sittliche Willensfreiheit durch die Sünde Adams nicht verloren sei, und der Mensch mithin zu der göttlichen Gnade, die seinen Willen zum guten machen will und die dazu schlechterdings nothwendig ist, frei sich verhalte; so lehren sie doch über die Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade ganz verschieden. Die Thomisten nämlich, daß die göttliche Gnade ex se efficax sei, d. i. die Zustimmung des Willens, übrigens unbeschadet seiner Freiheit, bewirke, die Molinisten hingegen, daß solches nicht der Fall, vielmehr die Gnade in actu primo — wie sie unterscheiden — bloß sufficiens und erst in actu secundo, durch die Zustimmung des Willens efficax sei (vgl. den folg. §.). Geht man nun von der letztern Ansicht aus, so erscheint der nachfolgende Heilswille Gottes bedingt durch das Vorherwissen

unseres Verhaltens und fällt so oder anders aus, je nachdem der Mensch von sich aus willig und heilsbereit, oder im Gegentheil widerstrebend und abgeneigt ist. Der erstere erfährt die göttliche Gnade wirksam in sich, glaubt, wird gerechtfertigt und selig, der andere verfällt der göttlichen Strafgerechtigkeit. Der vorhergehende Wille ist nur allgemeine gute Geneigtheit Gottes gegen alle Menschen ohne Unterschied, der Wille Gottes, so viel an ihm ist, alle zu beseligen, wenn sie wollen, und deßhalb wird er von ihnen auch voluntas conditionata genannt. Geht man dagegen von der Anschauung der Thomisten in Betreff der göttlichen Gnadenwirksamkeit aus, so treten die beiden Willen, der vorhergehende und nachfolgende nicht in solcher Weise auseinander, sondern der letztere lauft nach der Seite, nach welcher er gnädiger Wille ist, in den erstern gewissermaßen zurück; denn Gott verleiht seine Gnade, denen er sie verleiht, aus freien Stücken, unabhängig von dem Vorherwissen ihres Verhaltens, sofern er durch sie auch den guten Willen, die Willensgeneigtheit einflößt, nicht aber das Gute bloß äußerlich nahe legt, um dann erst mit ihnen dasselbe zu wirken, nachdem sie die dargebotene Hand von sich aus ergriffen haben. Hingegen tritt der nachfolgende Wille nach der Seite, nach welcher er Wille der strafenden Gerechtigkeit ist, den Thomisten zufolge ganz unabhängig von dem vorhergehenden auf, ist bedingter, auf das Vorherwissen des widerstrebenden menschlichen Willens folgender Wille, während nach dem System der Molinisten der nachfolgende Wille nach seinen beiden Seiten, als gnädiger und gerechter, im gleichen Verhältniß zu dem vorhergehenden steht [1]).

---

1) Gonet (de volunt. dei disput. IV. art. 1. §. 1. p. 314) stellt die Differenz in ganz abstracter Weise dar, so daß der eigentliche Kern nicht recht heraustritt: Licet omnes theologi unanimi consensu hanc divisionem (voluntatis dei in antecedentem et consequentem) recipiant cum D. Thoma, tamen eodem modo non explicant, nec intelligunt. Molina enim, Vasquez, Lessius et alii *Recentiores* communiter, docent, voluntatem illam in deo dici antecedentem, quae antecedit nostrum consensum et praevisionem

Aus der vorstehenden Darstellung ist ersichtlich, daß die scholastischen Lehren vom vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes nicht in dieser Unterscheidung als solcher, sondern außerhalb derselben in gewissen Voraussetzungen, die man zu ihr hinzubringt und nach denen man sie so oder anders bestimmt, ihre Begründung finden. Man ist von vornherein darüber entschieden, ob man in dem Wort des Apostels 1 Tim. 2, 4 eine buchstäbliche oder nur eine uneigentliche Wahrheit zu erkennen habe; desgleichen darüber, ob der Mensch, auch wie er jetzt ist, noch einen freien Willen habe, durch den er sich gegenüber der göttlichen Gnade selbstthätig verhält oder nicht; endlich darüber, ob die göttliche Gnade den guten Willen im Menschen bereite, das Wollen und Vollbringen verleihe, oder ob sie ihm das Gute bloß äußerlich nahe lege und seinem guten Wollen das Vollbringen gebe. Das sind die Principien, die man an jener Unterscheidung zum Ausdruck bringt und in deren Gemäßheit sie so oder anders bestimmt wird.

Aber hat man denn freie Wahl in der Entscheidung über die möglichen Voraussetzungen, beziehungsweise liegt nicht in jener Unterscheidung ein Princip, das diese Entscheidung herbeiführt? Gewiß ist das letztere der Fall. Aber nur dann wird sie in solcher Weise fruchtbar sein, wenn man sie ihrer scholastischen Abstractheit entkleidet und auf den anschaulich-vorstellbaren Unterschied des weltschöpferischen und weltregierenden Willens Gottes zurückführt. Dieß wollen wir im Nachstehenden versuchen.

Die Schaffung moralischer Wesen mit Vernunft und Willensfreiheit, wodurch sie eine dominirende Stellung in der Welt

---

meritorum vel demeritorum; consequentem vero illam, quae supponit consensum liberi arbitrii et praescientiam meritorum vel demeritorum. Thomistae autem cum S. Doctore existimant, voluntatem antecedentem esse illam, quâ aliquid amatur consideratum solum secundum se et ut praecisum a circumstantiis, cum quibus ponitur a parte rei. Consequentem vero illam, quae terminatur ad res secundum omnes circumstantias in particulari, ut in executione et a parte rei ponendas.

einnehmen und vor allem auf die Herrschaft über sich selbst, ihre eigene sinnliche Natur, deren Triebe und Begierden angewiesen sind, ist eine Offenbarung Gottes, ein Zeugniß seines Willens, daß er diese Wesen allzumal selig wissen will. Der Apostel sagt auch nicht: Gott will alle selig machen, sondern: Gott will, daß alle selig werden, d. h. es ist von ihm aus die Seligkeit aller bereitet, die Möglichkeit des Heils allen gegeben, und es ist an ihnen dasselbe durch ihre eigene Thätigkeit zu realisiren. Dieß also, daß alle (ohne Unterschied) selig werden, will Gott wahrhaft und im eigentlichen Sinne, insofern allen ohne Unterschied von ihm aus die Möglichkeit dazu geboten, in seiner Schöpfung realisirt ist, so daß man nicht sagen kann, es fehle diesem Willen der Erfolg. Insoweit als er besteht, ist er auch erfüllt. Aber das ist — so müssen wir nach der unvollkommnen Weise unserer Gotteserkenntniß sagen — noch nicht der ganze göttliche Heilswille, sondern nur erst gleichsam sein Anfang (voluntas antecedens), seine Grundlage. Erkennen wir ja doch Gott dermalen nicht, wie er in sich ist, ganz und mit einem Male (absolut), sondern gleichsam nur stück- d. h. schrittweise (1 Cor. 13, 12). Also müssen wir von jener Grundlage aus weiter schreiten, zu dem Anfang des göttlichen Willens den Fortgang und Beschluß desselben hinzunehmen. In der von ihm bereiteten Möglichkeit des Heils für alle ist sein Heilswille noch nicht erschöpft. An die göttliche Schöpfung schließt sich die natürliche (ordentliche) und die übernatürliche (außerordentliche) Weltregierung und Vorsehung Gottes unmittelbar an und mit ihr zur Einheit zusammen. Durch äußere und innere Gnade zugleich kommt Er, der alle seine vernünftigen Geschöpfe selig wissen will, im Verfolg, in der Consequenz dieses seines Willens dem Vernunft- und Freiheitsgebrauch derselben, durch den sie selig werden sollen, zuvor und zu Hilfe, und so führt er das wirkliche Heil derselben, aller derer, die seine Führung nicht beharrlich verschmähen, thatsächlich herbei. Der hierauf gerichtete Wille Gottes, der mit dem Willen seiner Geschöpfe und durch denselben deren Heil

realisirt, ist seinem Begriff und Wesen oder seiner Art nach nicht allgemein in dem Sinne, daß er alle einzelnen Subjecte, gleichviel ob sie volentes oder nolentes sind, selig machen wollte, aber er ist doch objectiv allgemein, sofern er die äußere Person nicht ansieht und die Ursache alles Heils ist, insofern keiner ohne seine Gnade selig wird. Faßt man nun beides zusammen, den schöpferischen und den providentiellen Heilswillen Gottes, so erkennt man die volle Wahrheit des apostolischen Wortes: Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, sowie, daß dieser Wille, so weit er besteht und in der Art wie er besteht, allezeit und vollkommen in Erfüllung geht, und folglich durchweg als eigentlicher Wille (voluntas beneplaciti) verstanden werden kann.

Diese unsere Auffassung der oft genannten Unterscheidung ist im Ganzen und Wesentlichen auch von der Scholastik vertreten [1]. Durch den vorhergehenden Willen, lehrt sie, ordnet Gott die vernünftigen Creaturen ohne Ausnahme zu ihrem Endziel, indem er sie gleichsam auf den Weg des Heiles stellt, und bereitet ihnen alle Mittel, diesen Weg zu verfolgen, natürliche und übernatürliche (gratuitae), wohin alle seine außerordentlichen Veranstaltungen, wie das Gesetz u. s. w. gehören. Dazu kommt sein unmittelbares Eingreifen in die moralische Welt durch seine innern Gnadenwirkungen. Durch übernatürliche Erleuchtung und gute Willensbereitung kommt er dem eigenen Vernunft- und Willensgebrauch seiner Geschöpfe zuvor und zu Hilfe. Hiebei könnte man stehen bleiben, wäre nicht zugleich eine, wenigstens das Princip aussprechende Erklärung darüber erforderlich, wie der nachfolgende göttliche Wille mit dem menschlichen zusammenwirkt, unbeschadet der Freiheit des letztern und ohne daß er von diesem abhängig wird, also zugleich unbeschadet seiner eigenen Absolutheit. Diese besteht darin, daß er sich

1) Vgl. Thomas im Commentar zu den Sentenzen (ob. S. 991), besonders aber Bonaventura, Scotus, Aegid. Rom. in 1 sent. dist. 46. qu. 1 u. die Spätern: Desirant, Augustin. vindicat. lib. XXX. Berti, de theolog. discipl. lib. V. c. 1. prop. 2.

nicht von dem menschlichen Willen abhängig macht, sondern aus und durch sich selbst ihn mit sich in Uebereinstimmung bringt. Dieß aber ist unbeschadet der freien Selbstbestimmung des letztern nur denkbar, wenn man die innere Gnade Gottes nicht von der äußern trennt, durch welche dem menschlichen Willen die entsprechenden Beweggründe seines Wollens gegeben werden. Aus diesem Grunde genügt die angezogene scholastische Auffassung nicht vollständig. Statt äußere und innere Gnade mit einander zu verbinden und in dem Begriff des nachfolgenden (weltregierenden, providentiellen) Willens zusammenzufassen, trennt sie beide von einander, indem sie die äußere Gnade in den vorhergehenden, die innere in den nachfolgenden Willen Gottes verlegt. Wäre dieß vermieden worden, so hätte der Gegensatz der Thomisten und Molinisten kaum hervortreten können.

Der vorstehenden Nachweisung der scholastischen Doctrin schließen wir einen kurzen dogmengeschichtlichen Excurs an, um zu zeigen, wie sich dieselbe zur Kirchenlehre und besonders zu der Augustinischen Lehrdarstellung verhält.

Im Kampfe gegen Pelagius drang Augustin auf die Anerkennung der biblischen Lehre, daß das Heil des Menschen — Glaube, Rechtfertigung, Ausdauer in der Gerechtigkeit — durch innere göttliche Gnadenmittheilung bewirkt werde, daß Gott nicht bloß das perficere bonum, sondern auch das velle verleihe. Von diesem Gnadenbegriffe aus lehrte er in consequenter Folge die absolute Prädestination Einiger zum Heile. Diese Lehre wurde als freiheitsfeindlich und fatalistisch von Solchen verschrieen, die sich nicht bis zu der Höhe des speculativen Begriffs zu erheben vermochten, oder aber von vornherein der pelagianischen Auffassung zuneigten und die Lehre eines Pelagius und Cölestius nur für zu schroff hielten (unten, §. 70). Ihnen gegenüber beharrte Augustin auf seiner Lehre und war bemüht, jenen Vorwurf von ihr abzuwenden; womit er also zugestand, was er auch sonst oft und ausdrücklich hervorhebt, daß eine Lehre von der göttlichen Gnade falsch sei,

welche sich mit der Freiheit des menschlichen Willens in Widerspruch setzt. Er ist weit davon entfernt, die Freiheit zu läugnen, oder sie als bloße Spontaneität zu erklären, wie später Calvin und Jansen, wiewohl er in seinen Erklärungen der absoluten Wirksamkeit der Gnade nur diesen mangelhaften Begriff der Willensbestimmung unterzubringen weiß (oben S. 928). Da er sich aber der Mangelhaftigkeit derselben stets wohl bewußt bleibt und in der Lehre des Glaubens ein nie völlig erklärbares Geheimniß anerkennt, so ist nichts gewisser, als daß er wesentlich anders lehrte als jene. Daß die Zustimmung des Menschen, also vor allem sein Glaubenwollen, nicht das bloße Werk des göttlichen Willens, sondern zugleich sein freier Willensact sei, erklärt Augustin ausdrücklich; und wenn die Väter vor Ausbruch des pelagianischen Streits — und er selbst in seinen antimanichäischen Schriften — sich genügen ließen zu sagen, das Wollen ist unser Werk, das Vollbringen das Werk der göttlichen Gnade, so erklärt er in seinen Retractationen sehr treffend, daß das gar nicht unwahr, sondern nur noch nicht der volle und höchste Ausdruck der Wahrheit sei. Wenn nun der Gnosticismus und Manichäismus das sittliche Wesen des Menschen völlig verkennend, eine gänzlich verkehrte Gnadenlehre aufstellten, so mußte gerade jene Wahrheit mit allem Nachdruck hervorgehoben und darauf hingewiesen werden, daß der Wille des Menschen das Princip (wenn auch nicht das absolute) seiner sittlichen Persönlichkeit sei. Dabei blieb der Fortschritt zu der höhern Betrachtung offen. Daher ist die vorpelagianische Lehre Augustins und der übrigen Väter wesentlich etwas anderes, als die Lehre der Semipelagianer, die sich gegen diesen Fortschritt, nachdem er von Augustin gemacht und durch den pelagianischen Gegensatz nothwendig geworden war, sperrten und denselben für unzulässig erklärten, wenn gleich beide Lehrdarstellungen, die der voraugustinischen, insbesondere griechischen Väter (wir erinnern an Justin, Methodius, Athanasius, Basilius, die Gregore, Cyrill, Chrysostomus) und die der Semipelagianer dem abstracten Ausdrucke nach identisch sind; und es verdienen diese

Väter die Vorwürfe nicht, die ihnen die Reformatoren, besonders Calvin, und später Jansen (de grat. Christ. III, 20) gemacht haben. Es liegt hier ganz dasselbe Verhältniß vor, wie in der Trinitätslehre zwischen der vornicänischen und nicänischen Lehrdarstellung [1]).

Bekanntlich legt Augustin das apostolische Wort 1 Tim. 2, 4 meistens in einem andern als dem buchstäblichen, universalistischen Sinne aus. Erstens gibt er dem Satze die Wendung: Gott will alle beseligen, denn es wird ja keiner selig außer durch seine Gnade [2]). Zweitens erklärt er, der Ausdruck omnes sei distributive zu nehmen: omnis generis homines, Juden und Griechen, Freie und Sclaven, Männer und Frauen, Reiche und Arme u. s. w. [3]) Eine dritte Erklärung ist die: Gott wolle, daß alle Menschen selig werden, sofern er uns wollen mache [4]), was auf die erste hinauslauft. Augustin bleibt aber dabei nicht stehen. Er nimmt jenes Wort sofort auch in seinem buchstäblichen Sinne. Und zwar thut er das nicht etwa nur in den Schriften, die er vor dem Auftreten des Pelagius gegen die Manichäer geschrieben, sondern auch in seinen antipelagianischen. Besonders characteristisch für seinen Standpunct und Gedanken ist die Stelle de spirit. et lit. c. 33. Voluntas credendi, unde? „Ist der Wille, kraft dessen wir glauben, selbst schon ein Geschenk Gottes" (sc. und nicht erst das, was Gott dem Gläubigen verleiht, die Gerechtigkeit, die Ausdauer in ihr und das ewige Leben), „oder das Werk des freien, von Natur uns einwohnenden Willens? Wollte ich sagen, er sei

---

1) Wir werden darauf §. 70 zurückkommen und das Verhältniß eingehend beleuchten.

2) Epist. ad Vital. (ep. 217). Enchirid. c. 102. De corrept. et gr. c. 14. De praedest. SS. c. 7. Contr. Julian. lib. IV. c. 8.

3) Enchirid. c. 103. De corrept. et gr. c. 14 und sonst.

4) De corrept. et gr. c. 15. De civit. dei lib. XXII. c. 1. — Jene beiden Erklärungen nimmt auch Thomas an (Summ. I. qu. 19. art. 6. ad 1), indem er ihnen die weitere (als dritte) universalistische beifügt, Gott wolle voluntate antecedente omnes omnino homines (omnes singulos) beseligt wissen.

keine Gabe Gottes, so müßte ich fürchten, dem Apostel zu widersprechen, wenn er sagt (1 Cor. 4, 7): was hast du, das du nicht empfangen hast? Wollte ich aber sagen, auch dieser Wille schon (die Bedingung alles fernern Guten und schließlich des ewigen Lebens) sei nur allein eine Gnade Gottes (non esse nisi donum dei), so müßte ich fürchten, daß sich die Ungläubigen und Ungerechten nicht ohne Fug und Recht damit entschuldigten, sie hätten deshalb nicht geglaubt, weil ihnen Gott jenen Willen nicht verleihen wollte... Wenn er also ein Geschenk Gottes, warum wird er nicht allen zu Theil, da doch Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4)?.. Allerdings will Gott, daß alle Menschen selig werden, aber keineswegs so, daß er ihnen die Willensfreiheit raubte, für deren rechten oder schlechten Gebrauch sie von seiner absoluten Gerechtigkeit einst den verdienten Lohn empfangen werden [1]." Wenn

---

1) Vult autem deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Diese Stelle ist so wenig im Sinne des „Augustinus" von Jansen, daß diesem nur die gänzlich aus der Luft gegriffene Behauptung übrig blieb, Augustin trage hier nicht seine, sondern die gegnerische Lehre vor, die Stelle enthalte eine pelagianische Einwendung, nicht die Behauptung Augustins. Jansen. de grat. Christi lib. II. c. 30. Weitere, in gleich unzweideutiger Weise universalistisch lautende Stellen finden sich bei Augustin allerdings nicht, wenn man diejenigen abrechnet, in denen er bezeugt, daß Christus für alle Menschen gestorben sei. Aber es bedarf dessen auch nicht. So oft Augustin die göttliche Gerechtigkeit anruft neben der Gnade — und das thut er ja bekanntlich immer — setzt er den Gedanken voraus, dem jene Stelle Ausdruck gibt, und es thut nichts zur Sache, daß es ihm nicht gelingt, die völlige Harmonie beider zu zeigen. Dasselbe ist der Fall, wenn er die Einwürfe der Adrumetinischen Mönche gegen seine Prädestinationslehre mit dem bestimmten Bewußtsein zurückweist, daß deren Vorstellung von ihr nur ihr äußerer Schein, nicht ihr innerer, wahrer Gedanke sei. Dieses Bewußtsein hatten auch seine Schüler, vor allen Prosper. Conterunt (nämlich die semipel. Gegner Augustins) et qualibus possunt sententiis comprehendunt ineptissimarum quarumdam blasphemiarum prodigiosa mendacia, eaque ostendenda et ingerenda multis publice privatimque circumferunt, asserentes,

Augustin den buchstäblichen Sinn des apostolischen Wortes niemals läugnen wollte (Enchirid. c. 103. n. 27), so geschah es in Folge der nach seinem Tode rasch wachsenden Opposition der Semipelagianer gegen die absolute Prädestination und des Anklangs, welchen dieselbe bei der Menge (die nicht speculativ denken und deßhalb auch die absolute Prädestination nicht fassen kann) gefunden, daß seine Schüler sich jener universalistisch lautenden Sentenz immer mehr annahmen und ihre Wahrheit auch von ihrem Standpuncte aus unablässig verfochten. Denn gerade dieses Wort war der wirksamste Hebel der Semipelagianer gegen Augustins Prädestinationslehre bei der Menge [1]). Was könnte auch evidenter scheinen, als daß Gott nicht Einige nur erwählt, wenn es wahr ist, daß er Alle selig wissen will? Daher erklärt Prosper [2]): sincerrime credendum atque profitendum est, deum velle ut omnes homines salvi fiant. Si quidem apostolus, cujus ista sententia est, sollicitissime praecipit, quod in omnibus ecclesiis piissime custoditur [3]), ut deo pro omnibus hominibus supplicetur. Der anonyme Verfasser der zwei Bücher de vocatione gentium aber, ein entschiedener Augustinianer [4]), nimmt das apostolische Wort durchweg (wenn auch

---

talia in *nostro sensu* esse, qualia diabolico continentur indiculo. Respons. ad Capitul. object. Vincent. praef.

1) Vgl. die Capitula objectionum Vincentianarum und die Capitul. object. Gallorum (besonders cap. 8) bei Prosper.

2) Respons. ad 2. object. Vincent. Ebenso in Resp. ad 8 et 14. obj.

3) In der katholischen Kirche noch heute, wie die kirchlichen Orationen am Charfreitag bezeugen.

4) Der Name des Verfassers dürfte kaum noch mit Sicherheit zu ermitteln sein. S. darüber L. E. Dupin. Bibl. Auct. eccl. Tom. III. pars 2. Natal. Alexander, Hist. eccl. Tom. V. saec. V. c. 4. art. 24. Henr. de Noris, Hist. Pelag. lib. II. c. 14. Vossius, Hist. Pelag. lib. I. c. 20. und die Ausgaben der Werke des hl. Prosper und Leo M. Wichtiger ist die Frage, welchen dogmatischen Standpunct er einnehme. In dieser Beziehung kann man nicht zweifeln, daß er den Augustinismus streng festhält und den Semipelagianern entschieden entgegentritt. Aber von dem Gefühle geleitet, daß der Semipelagianismus eine Wahrheit vertritt, die im Augustinismus verkürzt zu sein scheint, strengt er alle Fasern seines

nicht ausschließlich) in seinem stricten buchstäblichen Sinne, und geht ganz und gar darauf aus, die Wahrheit desselben in solchem Sinne nachzuweisen — unbeschadet jedoch der Lehre von der wirksamen Gnade Gottes und der ewigen Erwählung [1]). Diese Gnade nennt er benignitas *generalis*, jene misericordia *specialis* [2]). So lange jedoch über das Sachverhältniß keine andere und bessere Auskunft gegeben wurde als die: ex quibus (omnibus hominibus, quos deus vult, ut salvi fiant) quod multi pereunt, pereuntium est meritum (Gottes gerechtes Gericht), quod multi salvantur, salvantis est donum [3]) (Gottes freie Gnade), blieb der Einwurf und die Behauptung der Semipelagianer: quod non omnes homines deus velit salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum [4]) stets möglich und einigermaßen auch berechtigt. Es ist scharfsinnig und treffend, aber nicht ausreichend, wenn der Verf. der genannten Schrift erklärt: Mit Beseitigung aller Streiterei und ungezügelten Dis-

---

Geistes und seiner Beredtsamkeit an, den semipelagianischen Einwürfen ihren Stachel zu nehmen und das bezügliche Moment der Wahrheit, so gut als von seinem Standpuncte aus möglich, zur Anerkennung zu bringen.

1) Lib. I. c. 5. Lib. II. c. 2. 20. 21. 24. 30 und öfters.

2) Lib. II. c. 25.

3) Prosper. Resp. ad 2. object. Vincent. Wenn der Verf. de vocat. gent. lib. II. c. 1. sagt: Deus, apud quem non est iniquitas et cujus universae viae misericordia et veritas, omnium hominum bonus conditor, justus est ordinator, neminem indebite damnans, neminem debite liberans, nostra plectens cum punit noxios, sua tribuens cum facit justos: ut obstruatur os loquentium iniqua et justificetur deus in sermonibus suis et vincat cum judicatur. *Nec damnati justa quaerimonia, nec justificati verax est arrogantia, si vel ille dicat non meruisse se poenam, vel iste asserat meruisse se gratiam* — so ist das recht schön gesprochen und auch wahr. Aber kein Aufwand von Rhetorik — durch die sich der Verf. auszeichnet — vermag den Abgang der Dialectik zu ersetzen, die hier allein helfen kann. Ebenso hilft es nichts, wenn Bibelstellen für das eine und andere gehäuft werden (wie z. B. in Prosperi Resp. ad 8 Capit. object. Gall.), so schätzbar und bewunderungswürdig es ist, an beiden Wahrheiten mit unwandelbarer Treue festzuhalten, ungeachtet die schwersten Bedenken und Einwürfe sich dagegen erheben.

4) Capit. 8 object. Gall. bei Prosper.

putirsucht sei an drei Puncten festzuhalten: 1) Gott wolle, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. 2) Zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Besitz des Heils komme Niemand durch eigenes Verdienst, sondern nur ope atque opere divinae gratiae. 3) Die Gerichte (Wege) Gottes sind für den menschlichen Verstand undurchdringlich. Warum Der nicht alle Menschen beselige, welcher doch will, daß alle selig werden, müsse man nicht erforschen wollen, weil, wenn man sich davor hüte, zwischen dem ersten und zweiten Satz kein Streit mehr sei, und man in ungestörtem Glauben beides verkündigen, beides festhalten könne[1]). Und gewiß! sowie nur der Widerspruch weggeräumt ist, kann man glauben[2]), und der ächte Gläubige läßt sich in seinem Besitze nicht stören, wenn er es auch nicht zur vollen und evidenten Einsicht und Erkenntniß seines Glaubens bringen kann. Aber der Widerspruch muß immer erst beseitigt sein; er läßt sich durch Hinweisung auf das Geheimniß nicht abweisen. Denn so lange ein solcher vorhanden ist oder auch nur vorhanden zu sein scheint, stehe ich nicht vor einem Geheimniß, sondern habe die

---

1) Lib. II. c. 1. Vgl. Lib. I. c. 1. Lib. II. c. 30: Quod itaque in principio secundi hujus voluminis insinuavimus, hoc nunc iterum commendamus, ut eum de gratiae profunditate et altitudine disputatur, tribus illis saluberrimis et veracissimis definitionibus simus innixi. Quarum *una* profitetur aeternum et proprium divinae esse bonitatis, ut omnes homines salvos fieri velit et in agnitionem veritatis venire. *Alia* simul praedicat, omnem hominem, qui salvus fit, quique in agnitionem veritatis venit, dei auxilio juvari et regi, utque in fide, quae per dilectionem operatur, permaneat, custodiri. *Tertia* vero temperanter et sobrie protestatur, non omnem voluntatis dei comprehendi posse rationem et multas divinorum operum causas ab humana intelligentia esse subductas: ut cum in temporibus, in nationibus, in familiis, in parvulis, in nondum natis et geminis quaedam aut varie aut insigniter gesta noscuntur, non ambigamus ea ex illis esse, quae justus et misericors deus in hoc transituro saeculo noluit sciri.

2) Oder vielmehr Glauben behalten; denn wir bekennen uns nicht zu der Ansicht, daß man vernünftig nur glaube, wenn man zuvor denkend untersucht hat.

Gewißheit, daß die Sache nicht so sein kann. In der That liegt zwischen jenen beiden Sätzen etwas in der Mitte, das man sehen kann und erkennen muß, um ihren Gegensatz vor dem Widerspruch zu bewahren: die subjective Qualität oder Persönlichkeit des Menschen, die zwar nicht Grund seiner Erwählung und der ihm zu Theil werdenden Gnade — denn jene ist ein Act des freien göttlichen Wohlgefallens (nicht der Gerechtigkeit) und diese eine unverdiente Wohlthat —; wohl aber die Bedingung ihres Empfangs, seine Empfänglichkeit für sie ist. Dieser Punct ist principieller Natur und muß so stark als möglich, d. h. als es der Gnadenbegriff erlaubt, betont werden; dann erst kommt die göttliche Gerechtigkeit neben der Gnade zu ihrem vollen Rechte und die göttliche Erwählung hört auf ein willkührlicher Act zu sein, der sie nicht sein kann [1]).

---

1) Der Verf. der Schrift de vocat. gent. hebt diesen Punct einmal in überraschender Weise hervor, indem er das evangelische Gleichniß von der Austheilung der Talente (Matth. 25, 14) — das eigentliche Seitenstück zu der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (oben S. 978 f.) — auf die Dispensation der göttlichen Gnade anwendet. Aber er verfolgt den Gedanken nicht, ja er getraut sich nicht einmal, ihn rein hinzustellen. De Vocat. gent. lib. II. c. 8 heißt es nämlich: „Uni dedit quinque talenta, alii duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem,“ id est, secundum propriam et naturalem *possibilitatem,* non autem secundum proprium meritum: quia aliud est *posse* operari, aliud *operari*, et aliud est posse habere charitatem, aliud habere charitatem, et aliud est *capacem* esse continentiae, justitiae, sapientiae, aliud vero esse continentem, justum, sapientem. Non itaque omnis reparabilis reparatur (freilich, wenn die Empfänglichkeit auf das Abstractum der geistigen Natur reducirt, statt auf die individuelle Persönlichkeit erstreckt wird), nec omnis sanabilis sanus est, quia reparabilem et sanabilem esse, de natura est, reparatum autem et sanum esse, de gratia est. Denique isti, quibus secundum modulum capacitatis suae, quem in eis distributor substantiae (talentorum) *praevidebat*, dispar creditus est numerus talentorum, non meriti remunerationem, sed operis accepere materiam. Von Austheilen der Gnade nach Maaßgabe der Verdienste kann allerdings keine Rede sein, denn das wäre nicht Gnade, sondern Gerechtigkeit, und Verdienst, absolut selbstständiges Verdienst hat kein Mensch Gott gegenüber (1 Cor. 4, 7), der sündige Mensch aber am allerwenigsten. Aber der Mensch hat nicht

Dann erst kann — wie es die katholische Lehre fordert — der sittlichen Freiheit, die durch die Sünde nicht verloren, weil sie ein unverlierbarer Bestandtheil der menschlichen Natur ist, ein bestimmter, concreter Ausdruck gegeben werden, ohne daß die absolute Nothwendigkeit der erlösenden Gnade Gottes im Mindesten gefährdet wird. Dann erst kann die Bethätigung dieser Freiheit als Bedingung nicht nur überhaupt des Empfangs, sondern auch der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, unbeschadet der absoluten Wirksamkeit derselben erkannt werden. Auch die scholastische Theologie hat den besprochenen Gegensatz nicht wirklich und wahrhaft zu vermitteln gewußt. Es stehen sich in ihr zwei Systeme im Ganzen in derselben Weise feindlich gegenüber, wie in der alten Zeit Augustinismus und Semipelagianismus. Wenn die Schule der Molinisten die Wirksamkeit der göttlichen Gnade von der freien Zustimmung des Menschen abhängig macht, so setzen sich die Thomisten dem mit Recht entgegen und behaupten die efficacia gratiae ex se oder ab intrinseco und folgerichtig die absolute Prädestination. Aber sie kamen dabei nicht über den Gegensatz hinaus, den die Augustinische Lehre unvermittelt stehen ließ, und so vertheidigten ihnen gegenüber die Molinisten eine Wahrheit, die jene zwar nicht läugneten, die sie aber auf ihrem abstracten Standpunct nicht zur wirklichen Anerkennung zu bringen vermochten. Davon wird im folgenden §. die Rede sein.

---

blos eine Natur (Verstand und Willen als substantielle Vermögen), sondern er ist auch mehr oder weniger verständig und willig, d. i. er ist eine geistig sittliche Persönlichkeit; und diese kann, ungeachtet sie keine wahrhaft gute und gottgefällige, vielmehr sündhaft ist, doch für die göttliche Gnade mehr und weniger empfänglich sein. Wenn nun Gott den Empfänglichen sich mittheilt und nach Maaßgabe der Empfänglichkeit seine Gaben spendet, so ist das lauter Gnade und nicht Belohnung eines Verdienstes; denn Empfänglichkeit ist nicht Würdigkeit. Empfänglichkeit aber für die Gnade muß im Menschen vorausgesetzt werden bei Verleihung der Gnade; denn sie kann er nicht von der Gnade empfangen, wohl aber verdankt er sie als Naturgabe demselben Gotte, der ihm seine Gnade spendet.

§. 69.

Die absolute Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Heilswillens (Gnade).

Der Wille des absoluten Wesens ist der absolute Wille. Wie er alles in absoluter Weise (aus Nichts) hervorbringt, so regiert er auch in absoluter Weise, und nichts geschieht ohne seinen Willen, wenn auch nicht alles durch ihn geschieht. Der schöpferischen Allmacht entspricht das supremum dominium Gottes über seine Geschöpfe, und ob wir nun von seinem schöpferischen oder seinem weltregierenden Willen reden, immer ist zu sagen: das, was Gott will, geschieht. In jedem religiösen Gemüthe lebt die Ueberzeugung, daß der Wille Gottes immer und überall (im Himmel und auf Erden) zum Vollzug kommt; ohne diesen Glauben gibt es keine wahrhafte Frömmigkeit. Somit begreifen wir, weßhalb die hl. Schrift diese Seite der religiösen Idee so nachdrücklich hervorhebt. „Mein Rath wird vollführt, und all' meinen Willen richt' ich aus" (Jes. 46, 10). „Und ich preise den Höchsten und lobe und ehre den ewig Lebenden, dessen Herrschaft eine ewige Herrschaft ist und dessen Reich währet von Geschlecht zu Geschlecht; und alle Bewohner der Erde sind wie nichts zu achten, und nach seinem Willen thut er mit dem Heere des Himmels und den Bewohnern der Erde, und keiner ist, der ihm wehrte, und zu ihm spräche: was hast du gemacht?" (Dan. 4, 31 f.). „Herr, Herr, allmächtiger König, in deiner Gewalt ist alles, und Niemand kann Dir widerstehen, wenn Du Israel retten willst u. s. w." (Esther 2, 1 ff. [Vulg. 13, 8 ff.] Vgl. 2 Chronik 20, 6. Job 9, 13. Röm. 9, 19). Ganz im Sinne der hl. Schrift sprechen auch die kirchlichen Väter und Lehrer von der absoluten Macht des göttlichen Willens, insbesondere des weltregierenden Willens Gottes. Wir Menschen, sagt z. B. Hieronymus (in ep. ad Eph. c. 1), haben wohl Plan und Absicht, dieß und jenes zu thun, aber dem Willen folgt die That, das Werk nicht: illi autem nullus resistere potest, quin omnia, quae voluerit, faciat.

Eben darum wird Gott allmächtig genannt — bemerkt Augustin (oben S. 956) — weil er kann, was er will, und sein Wille durch den Willen der Creatur nicht vereitelt oder wirkungslos gemacht werden kann. Wollten wir das nicht glauben — hatte er kurz vorher gesagt — so käme ja gleich der Anfang unseres Bekenntnisses in Gefahr, der Glaube an Gott den allmächtigen Vater. Augustin hält an dem Gedanken: was Gott will, geschieht wie im Himmel, so auf Erden, wie im Reiche der Natur, so in dem des Geistes — durchweg in dem Sinne fest, daß Gott geschehen macht, was er will. Das ist ihm die Allmacht des göttlichen Willens. Er faßt dieselbe aber nicht als eine solche Kraft und Wirksamkeit Gottes auf, durch welche die Freiheit des menschlichen Willens (die metaphysische und moralische) gekränkt oder vernichtet würde. Der Wille Gottes ist allmächtig unbeschadet der Freiheit unseres Willens, dieses Wort in seinem gewöhnlichen, nicht etwa nur im Sinne Calvins oder Jansens genommen. Um den König Joram zu strafen, „erweckte Jehova wider ihn den Geist der Philister und Araber. Und sie zogen heran wider Juda und erbrachen die Stadt und führten hinweg alle Habe, die sich fand im Hause des Königs u. s. w.“ (2 Chron. 21, 16 f.) Damit ist gezeigt, sagt Augustin [1]), daß Gott denen Feinde erweckt, um sie durch Verwüstung ihrer Länder zu strafen, die er solcher Strafe würdig hält. „Sind aber jene Philister und Araber zur Verwüstung des Landes Juda etwa ohne ihren Willen herangekommen, oder kamen sie so durch ihren Willen, daß es nicht wahr wäre was geschrieben steht, Gott habe ihren Geist erweckt, damit sie dieses thaten? Vielmehr ist beides wahr, sowohl daß sie mit ihrem Willen kamen, als auch, daß Gott ihren Geist erweckte. Denn der Allmächtige bewirkt in den Herzen der Menschen auch die Bewegung ihres Willens, so daß er durch sie wirkt, was er wirken will.“ Und nach Anführung mehrerer Schriftstellen (worunter namentlich auch Sprw. 21, 1: Wie Wasserbäche

1) De grat. et lib. arb. c. 21. n. 42.

ist das Herz des Königs in Jehova's Hand; auf alles, was er will, neiget er es hin) fährt er so fort[1]): „Durch diese Schriftstellen, die alle anzuführen zu weitläufig wäre, ist gezeigt, Gott wirke in den Herzen der Menschen, um ihren Willen zu neigen, wohin er immer will, sei es zum Guten vermöge seiner Gnade, sei es zum Bösen zur Strafe nach seinem gerechten Gerichte. Denn Gott ist immer gerecht; und wenn daher in den hl. Schriften gesagt ist, Gott verleite die Menschen, oder er verhärte ihre Herzen, so wolle Niemand zweifeln, daß ihre schlechten Werke vorhergegangen, zu deren gerechter Strafe sie solches leiden." „Wollen und Nichtwollen ist so in der Macht des Wollenden oder Nichtwollenden, daß er den göttlichen Willen nicht hindert und die göttliche Macht nicht besiegt. Denn auch hinsichtlich derer, welche thun, was Gott nicht will, thut er (geschieht), was er will" [2]). „Es ist nicht daran zu zweifeln, daß der menschliche Wille dem Willen Gottes nicht widerstehen, ihn nicht hindern könne zu thun, was Er will, sofern er ja auch in Ansehung der menschlichen Willen thut was er will, wenn er will. Nicht an äußern Banden freilich führt und lenkt er den Willen der Menschen, sondern innerlich berührt und bewegt er ihn .. und mehr als sie selbst hat er ihn in seiner Gewalt" [3]).

---

1) L. c. n. 43: .. operari deum in cordibus hominnm ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum judicio suo semper justo. Fixum enim debet esse et immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud deum (Rom. 9, 14). Ac per hoc quando legitis in literis veritatis, a deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut juste ista paterentur.

2) Augustin. de corrept. et grat. c. 14. n. 43: Deo volenti salvum facere, nullum hominum *resistit* arbitrium. Sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Etiam de his enim, qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult. Dieser letztere Satz verdient eine besondere Beachtung; wir werden darauf zurückkommen.

3) De corrept. et grat. n. 45: Non est itaque dubitandum, voluntati dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit (Psm. 134, 6), et qui etiam illa quae futura sunt fecit (Isai. 45. sec. LXX.), humanas

Auch das verstockteste Herz kann Gott erweichen, wenn er will. Solche Aussprüche finden sich fast auf jedem Blatte der antipelagianischen Schriften Augustins. Was er damit sagen will, ist unzweifelhaft. Seinen Geist erfüllt die Idee des allwaltenden Willens Gottes und seiner Gnade, als der absoluten Quelle alles Guten. Diese Idee sieht er noch nicht in ihrer Wahrheit erkannt, ja in dem, was das wahrste in ihr ist, verkannt, wenn man annimmt, daß Gott dem creatürlichen Willen äußerlich bleibe und durch seine allweise und voraussehende Weltregierung nur alles so äußerlich zu ordnen wisse, daß die Menschen seinen Willen thun, er selbst ihnen somit nur Beweggründe schaffe, das Wollen selber aber ganz ihnen überlasse. Gott bewegt den Willen der Menschen zum Guten nicht bloß von außen herein, sondern auch von innen heraus; von der Werkstätte ihres Willens aus, den sie ja von ihm haben und der nur durch ihn besteht, ist er thätig. Dabei ist aber seine Meinung nicht, daß der menschliche Wille nicht frei, nicht selbst sich bestimmender Wille sei. Vielmehr hält er daran mit derselben Gewißheit fest, mit der er glaubt, daß der menschliche Wille nur durch die göttliche Gnade gut sei[1]), wenn es ihm auch nicht gelingt, den Nachweis evident zu liefern, wie die freie Selbstbestimmung des Menschen unter dem bestimmenden

voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult, quando quidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult facit... Dominus omnipotens, qui erat cum illo (David) adduxit istos (Israelitas), ut eum regem constituerent. Et quomodo adduxit? Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit. Si ergo voluerit reges in terra deus constituere, magis habet in potestate voluntates hominum, quam ipsi suas.

1) Epist. ad Valent. (ep. 225): Fides catholica neque liberum arbitrium negat, sive in viam malam sive in bonam; neque tantum ei tribuit, ut sine gratia dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat, ne deficiat. Vgl. meine Abhandlung: die christliche Lehre von der göttlichen Gnade, theol. Quartalschrift 1853. S. 81.

Einflusse der göttlichen Gnade bestehen möge. Augustin zeigt nur, daß der Mensch durch seinen Willen oder mit demselben thue, was er in Folge der göttlichen Gnadeneinwirkung thut [1]), oder er nimmt seine Zuflucht zu dem Doppelsinne des Wortes Freiheit [2]). Eine göttliche Bewirkung des bösen Willens lehrt Augustin, wie aus den angeführten Stellen deutlich erhellet, durchaus nicht, wohl aber dieß, daß der göttliche Wille auch dann geschehe, wenn der Mensch will was Gott nicht will, d. i. was ihm nicht gefällt, das Böse. „Die Ungläubigen, sagt er im Verfolg der früher (S. 1011) angeführten Stelle [3]), handeln zwar gegen den Willen Gottes, wenn sie seinem Evangelium nicht glauben, dennoch aber besiegen sie denselben nicht, sondern sie berauben sich nur selbst eines großen und des höchsten Gutes und verwickeln sich in Strafübel, durch die sie die Macht dessen erfahren werden, dessen Barmherzigkeit sie von der Hand gewiesen haben. So bleibt der Wille Gottes unbesiegt, was nicht der Fall sein würde, wenn er nicht wüßte, wie er solchen Verächtern beikommen könne, oder wenn diese auf irgend eine Art dem zu entrinnen vermöchten, was er über sie beschlossen hat." In der That darf man ja, wenn von dem supremum et absolutum dominium dei die Rede ist, nicht bloß den Willen seiner Gnade ins Auge fassen oder denselben von dem seiner Gerechtigkeit trennen, sondern muß sie mit einander verbinden. In ihrer Einheit sind sie **der** Wille Gottes, der die moralische Welt beherrscht und zu ihrem Endziele leitet.

Das, was im Vorstehenden als Wahrheit des Glaubens nachgewiesen ist, haben wir nun wissenschaftlich zu erkennen.

Die absolute Macht des **weltschöpferischen** Willens Gottes

---

1) Vgl. oben S. 928, unt. S. 1021.

2) So zeigt er z. B. de spirit. et lit. c. 30, durch die göttliche Gnadeneinwirkung werde die Freiheit nicht aufgehoben, sondern statuirt; denn durch sie werde der Wille von dem Sündendienst frei, also wahrhaft, sittlich frei, d. i. gut. Aber die Frage ist eine andere, nämlich die, ob er dieß ohne Beschädigung der formalen oder metaphysischen Freiheit werde.

3) De spirit. et lit. c. 33. n. 58.

läßt sich insofern ohne Schwierigkeit begreifen, als hiebei von einer mit der göttlichen concurrirenden Kraft, an der sich sein Wille brechen könnte, nicht die Rede ist. Anders verhält es sich, wenn wir die absolute Macht des weltregierenden Willens Gottes, also dieß, daß geschehe, was Gott will, begreifen wollen. Dieser ist im Unterschied von jenem der absolute Wille, der durch den endlichen, die causa prima, die durch causas secundas wirkt und so sein Ziel verfolgt. Hier steht dem göttlichen Willen ein mindestens relativ (bedingt) selbstständiges Sein, das von sich aus thätig ist und nach den ihm immanenten Gesetzen sich bewegt, zur Seite und wie eine Schranke gegenüber. Mit diesem concurrirt er; und man könnte somit an das Parallelogramm der Kräfte denken und sich vorstellen, daß die Wirkung nach dem Maaße der beiderseits aufgewendeten Kraft sich bestimme und als die Diagonale des Parallelogramms sich darstelle, wenn das Maaß der auf einen Punct concurrirenden Kräfte durch die beiden Seiten desselben ausgedrückt ist. Nach dieser Vorstellung von dem concursus divinus würde die göttliche Kraft nie ganz, sondern nur mehr und weniger vollständig durchschlagen, je nachdem die ihr entgegenwirkende endliche Kraft mehr oder weniger stark sich erwiese; oder aber wenn sie absolut durchgreifend sein sollte, so könnte dieß nur dadurch geschehen, daß die endliche Kraft bei jedem Concurs mit ihr vollständig durch sie gebrochen, d. h. im Vergleich mit ihr = 0 gesetzt würde: zwei Möglichkeiten, deren Annahme gleichmäßig unstatthaft ist. Ueber jene sinnlich anschauliche Vorstellung des concursus divinus, die zu solchen Schlüssen führt, muß man sich somit erheben und erkennen, daß die göttliche und die endliche Kraft sich keineswegs auf gleicher Linie und folglich absolut entgegenstehen, daß vielmehr das Endliche bei aller seiner Selbstständigkeit doch schlechthin abhängig von dem Unendlichen ist, insofern die ihm eigene Kraft eine mitgetheilte und ihr Bewegungsgesetz ein ihr vorgeschriebenes ist. Alles Endliche ist und besteht nur durch das Unendliche, und zwar nicht etwa nur seinem Sein und seiner Kraft, sondern auch der Modalität

seines Seins und seiner Kraft nach, so daß man sagen kann, die Beschaffenheit der Welt entspricht in jedem Moment ihres Entwicklungsganges dem göttlichen Willen vollständig; was geschieht, geschieht durch den göttlichen Willen und in Gemäßheit desselben.

Sofort ist nun aber zu unterscheiden zwischen der physischen und moralischen Welt, zwischen den endlichen Ursachen, sofern sie Natursachen und sofern sie Willensursachen sind. Richten wir den Blick auf jene, so begreifen wir aus dem soeben Angeführten im Allgemeinen unschwer, daß der göttliche Wille im Reiche der Natur absolut maaßgebend und endgültig entscheidend ist; denn die Naturdinge haben ja keinen eigenen Willen, sondern nur den des Schöpfers. Im Gebiete der Natur geschieht, was Gott will, in naturnothwendiger Weise. Obwohl nun — aus dem angeführten Grunde — auch im Gebiete des Geistes der Wille Gottes geschehen muß, so können wir doch nicht sagen, daß auch hier, was er will, in naturnothwendiger Weise geschehe, sofern es ja durch den Willen der Geschöpfe geschehen muß, der ein freier ist, wohl aber können und müssen wir behaupten, daß es unfehlbar geschehe. Dieß aber ist ein hartes, schwer begreifliches Wort. Wenn wir uns freilich vorstellen dürften, der Wille Gottes werde schon dadurch erfüllt, daß die endlichen Geisteswesen sich in Thätigkeit setzen und (denkend, redend, handelnd) wollen, was es nun sei, das sie wollen, und wie sie es wollen: dann würde auch hier keine besondere Schwierigkeit vorliegen. Allein der göttliche Wille kommt nicht allein nach seiner metaphysischen Seite in Betracht, sondern auch nach seiner sittlichen, als Wohlgefallen an dem Guten und Mißfallen an dem Bösen. Dieß vorausgesetzt, läge abermals alles plan und recht, wenn der christlich religiösen Idee der Gedanke genügte, daß dem Vollzug des heiligen Willens Gottes durch seine belohnende und strafende Gerechtigkeit keine Schranken gesetzt seien, indem sich die Geschöpfe der einen nicht entziehen wollen, der andern nicht entziehen können. Aber

dieser Gedanke genügt der christlichen Gottesidee nicht. Ihr zufolge ist der Wille in Gott, dem Guten zum Sieg zu verhelfen, so viel als möglich Gutes durch sein Wollen zu schaffen, den Endzweck seiner Schöpfung, die Beseligung der Vernunftwesen nicht preiszugeben, sondern durchzuführen. Das ist sein Heilswille, seine Gnade, kraft der er, statt dem Freiheitsgebrauch seiner Geschöpfe als bloßer Zuschauer sich gegenüber zu stellen, und je nach dem Ausfall desselben seine Gerechtigkeit zu üben — so daß möglicherweise alle dem Verderben anheimfielen und sein Schöpfungszweck vereitelt würde — demselben vielmehr zuvor- und zu Hilfe kommt, den guten Willen, den er geschaffen, befruchtend und in aller Weise fördernd (praeparatur voluntas [bona] a deo). Hier liegt die Schwierigkeit. Das ist die Frage, ob Gott den guten Willen bereiten könne unbeschadet der Freiheit desselben[1]). Wir müssen aber annehmen, nicht nur daß er es könne, sondern auch daß er es wolle und thue, weil ihm sonst die Zügel des dominium supremum entfallen und sein Schöpfungszweck möglicherweise ganz vereitelt würde.

Somit handelt es sich von der Kraft und Wirksamkeit des in der moralischen Welt waltenden, auf das Heil der vernünftigen Geschöpfe gerichteten, dasselbe bewirkenden und so den Schöpfungszweck verwirklichenden Willens, d. i. der Gnade Gottes. Der göttliche Rathschluß der Erwählung[2]) muß in Erfüllung gehen (Röm. 9, 11), ohne daß der Wille des Menschen gebrochen wird, vielmehr mit dessen Willen und durch

---

1) Augustin. de grat. Christi et de pecc. orig. lib. I. c. 47: Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari dei gratia videatur; quando autem asseritur dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri. Pelagius behauptete, daß hier nicht blos eine schwierige Frage, sondern ein wirklicher Widerspruch vorliege; die Freiheit des Willens werde durch jede innere Einwirkung auf denselben, durch die er zum Wollen (des Guten) bestimmt werde, aufgehoben.

2) Wir meinen nicht eine Erwählung einiger bestimmter Personen, sondern des Menschen zum Heile. Vgl. den folg. §.

ihn soll er sich erfüllen. Wie geht das Gott au? Darüber sind im Allgemeinen zwei Vorstellungsweisen möglich. Entweder leitet man die Sicherheit des Erfolgs des göttlichen Gnadenwillens aus der ihm einwohnenden absoluten Kraft her (gratia ex se seu ab intrinseco efficax — nach scholastischem Ausdruck), oder aus der Voraussicht der Eventualitäten des menschlichen Verhaltens unter gegebenen Umständen und der zweckmäßigen Benützung derselben (oben S. 848). Der göttliche Verstand durchdenkt alle Möglichkeiten und weiß, was der freie Wille nach beiden Seiten seines Vermögens möglicher Weise wollen kann; das göttliche Auge durchschaut auch das Herz der Menschen und kennt seine Neigungen. So weiß Gott, was jeder Mensch unter gewissen Umständen wollen und thun wird. Nun ist schon von vornherein durch den schöpferischen Willen Gottes die Natur um des Geisteswillen geschaffen und zu sittlichen Endzwecken geordnet, und die göttliche Weltregierung bringt diese Ordnung zur wirklichen Ausführung und Anwendung für jeden einzelnen Fall. Gott leitet die Geschicke der Menschen nach denselben höchsten, sittlichen Endzwecken, denen er alles von Anfang an untergeordnet hat. Die „Umstände,“ unter welchen jeder Einzelne sich befindet und seinen zeitlichen Pilgerlauf vollendet, sind in Gottes Hand. Dazu kommt noch die außerordentliche Offenbarung Gottes, dieses donum gratuitum, die seiner natürlichen Offenbarung und ordentlichen Weltregierung gleichsam die Krone aufsetzt. Fassen wir nun alles das in dem weltregierenden Willen zusammen, so ist es der göttliche Verstand, der mit seiner Weisheit und Voraussicht diesem Willen und Handeln gleichsam voranleuchtet und ihn leitet. Auf diese Weise setzt Gott seine Absichten durch und verwirklicht seinen Heilswillen. Folglich läßt Gott nach dieser Vorstellungsweise den Willen des Menschen ganz in dessen Hand. Er wirkt nicht innerlich und unmittelbar auf ihn ein und bestimmt ihn nicht zum Wollen des Guten; vielmehr bietet er ihm nur Beweggründe des Handelns, beziehungsweise zureichende Hilfe (gratia sufficiens) für das Wollen des Guten (in actu

primo) dar. Er hält sich somit außerhalb seiner Entscheidung (Selbstbestimmung), dieselbe auf den gegebenen Anstoß von ihm gleichsam erwartend, um sofort (in actu secundo) durch seine Gnade mit ihm zusammenzuwirken und so das Gute wirklich ins Werk zu setzen oder vielmehr zu vollenden. Das ist die Vorstellungsweise der Molinisten, jenes die der Thomisten[1]).

---

1) Gonet (Clyp. Theol. Thom. I. p. 334) stellt den Gegensatz kurz so dar: Circa propositam difficultatem duo sunt celebres sententiae, quarum *prima* negat in deo decreta ex se efficacia circa nostros actus liberos et adstruit pure indifferentia. Ita *Molina* (in pluribus suae concordiae locis, praesertim qu. 14. art. 13. disp. 26. §. Neuter), Suarez (prolegom. 2. de gratia cap. 8), Lessius (lib. de grat. effic. c. 4) et alii *Recentiores* communiter, affirmantes deum offerre voluntati creatae concursum indifferentem generalem ad unum actum et ad oppositum, quatenus est de se ad utrumque paratus, et a voluntate creata determinari speciem actus, ad quem deus concurrat. *Secunda* sententia, quae est communis in Schola *Thomistarum*, et cui omnes gratiae efficacis defensores patrocinantur, decreta illa indifferentia rejicit ut deo injuriosa et rationem primae causae primique liberi in eo subvertentia, agnoscitque in illo decreta ab intrinseco efficacia, quibus in nostris actibus attingit non solum *substantiam*, sed etiam *modum* libertatis causatque in nobis (ut loquitur Augustinus, de corrept. et grat. c. 8) liberrimam, fortissimam, et invictissimam voluntatem. Man sieht, es ist hier nicht speciell von dem göttlichen Heilswillen, also auch nicht von der efficacia gratiae, sondern ganz allgemein von dem göttlichen Willen überhaupt und seiner Wirksamkeit bezüglich der freien Willenshandlungen des Menschen, welche sie nun seien, die Rede; und diese verallgemeinerte Fassung trägt sicher einen guten Theil der Schuld an den endlosen Streitigkeiten, in welche die Theologen hineingerathen sind. Allein diese allgemeine Fassung wird ausdrücklich als das Fundament der Lehre in Betreff der auxilia gratiae, der Causalität und Wirksamkeit der Gnade bezeichnet, und sie erscheint auch in der That maaßgebend für die zuletzt bezeichnete Lehre, weshalb wir uns an sie halten müssen. — Hören wir aber auch einen Molinisten über den bezeichneten Gegensatz. Tournely (curs. theol. I. p. 471) sagt: es lasse sich die menschliche Freiheit mit dem wirksamen absoluten Willen Gottes kaum vereinigen; denn es sei nothwendig, daß der Mensch das thue, was Gott absolute will daß er thue, weil seinem absoluten Willen Niemand widerstehen könne, indem er in einen wesentlichen, unfehlbaren und vorhergehenden (ursächlichen) Zusammenhang mit dem zukünftigen Effect gebracht werde. Und nun gibt er die beiden Ansichten, welche sich, wie er richtig bemerkt,

Beide sind augenfällig einseitig. Sie trennen die beiden Momente, in deren einheitlicher Zusammenfassung die Wahrheit

---

auf die verschiedenen theologischen Systeme in Betreff des Gebrauchs (Anwendung) der scientia conditionatorum (vgl. oben §. 55) zurückführen, folgendermaaßen an: I. Qui contendunt, scientiam conditionatorum directricem esse decretorum dei ac consequenter decreta subsequi, non vero praecedere hujusmodi scientiam (per quam deus ab aeterno novit ad quid homo sub his vel illis circumstantiis, sub hac vel illa gratia sese libere determinaturus sit), illi nullo negotio componunt, ut per se manifestum est, libertatem cum efficacia divinorum decretorum, ac tota necessitas faciendi, quod deus absolute vult, est dumtaxat consequens liberam hominis determinationem *a deo praevisam*, *qua praesupposita deus pro beneplacito hanc absolute decernit.* Ad argumentum (nämlich die oben bezeichnete Schwierigkeit) respondent: necesse est, hominem facere quod deus absolute vult ut faciat, necessitate consequente liberam hominis determinationem quam deus ab aeterno praescivit, concedunt; necessitate praevia et antecedente, negant. — II. Thomistae, qui explodunt illum scientiae conditionatorum usum, ac contendunt, dei decreta vim ex sese propriaque ac interna virtute habere efficacem, independenter a praevisione futuri voluntatis consensus, ii libertatem cum efficacia divinae voluntatis ac gratiae hac potissimum ratione conciliant, quod primum agens, primum liberum, qualis deus est, attingat non tantum substantiam, sed et modum actionis, ita ut res necessarias necessario, liberas libere moveat ac determinet, adeoque modum agendi liberum humanae libertatis conservet. Ad argumentum vero sic respondent: necesse est, hominem agere id quod deus absolute vult ut agat, in sensu composito (wenn man den Zusammenhang des endlichen Willens mit dem absoluten betrachtet), concedunt, quia fieri non potest ut homo simul componat actum cum non actu, quem divina voluntas absolute imperat; in sensu diviso (den menschlichen Willen für sich genommen), negant. Tournely appellirt sofort an seine Leser, daß sie selbst urtheilen, welche von diesen beiden Lösungen der Schwierigkeit die deutlichere sei und dem denkenden Geiste genüge. Nicht nur sei die distinctio des sensus compositus und divisus verwickelt und dunkel, sondern es sei auch schwer, die beiden Sätze mit einander zu vereinbaren, nämlich einmal, daß Gott die freie Handlungsweise des Willens unversehrt bewahre, und sodann, daß er doch zugleich ihn unabhängig von seiner Selbstbestimmung in Bewegung setze und zu Einem unabänderlich bestimme (in voluntatem immittere praeviam, antecedentem ac physice ad unum infallibiliter ac invictissime determinantem motionem, quae ab homine nullatenus pendeat). Wir bewundern und loben diejenigen — be-

erkannt wird, und betonen je eines mit Ausschluß des andern. Wie sollte man die göttliche Weltregierung und Vorsehung verstehen, die sichere und unfehlbare Verwirklichung der göttlichen Heilsabsichten begreifen können, wenn man nur entweder auf die Weisheit und Allwissenheit des göttlichen Verstandes, oder auf die Kraft und Macht des göttlichen Willens recurrirt? Auf beiden zugleich beruht der Erfolg des göttlichen Rathschlusses. Wenn ein menschlicher Herrscher das Beste seiner Unterthanen zu besorgen und das möglich Beste für sie mit Sicherheit herbeizuführen entschlossen ist, so wird er sich nicht allein auf die Macht seines Willens, beziehungsweise den Nachdruck, den er ihm zu geben vermag, stützen, d. h. ihre Wohlfahrt nur erzwingen wollen, sondern er wird seine Weisheit und seine Zeit- und Menschenkenntniß zu Hilfe rufen und solche Anordnungen treffen, welche durch ihre Angemessenheit und innere Annehmbarkeit den freiwilligen Vollzug seines Willens herbeizuführen geeignet sind. In ähnlicher Weise muß man sich auch die göttliche Weltregierung denken. Man darf dem Willen Gottes jene absolute Kraft und Wirksamkeit, die ihm über den Willen der Geschöpfe, weil er der Wille des Schöpfers ist, zukommen muß, nicht absprechen, andrerseits aber auch ebenso wenig annehmen, daß er dadurch allein den beabsichtigten Erfolg herbeiführen wolle. Ist denn überhaupt der göttliche Wille von dem göttlichen Verstande, das Ein- und Durchdringliche, die Güte und Annehmlichkeit des erstern von der Weisheit und Allwissenheit des letztern zu trennen? Eben darum darf man auch die göttliche Weltregierung nicht gleichsam nur als das

merkt er zuletzt beißend — welche eine so dunkle und verwickelte Sache verstehen. Und gewiß! wenn man dem Festhalten an der äußersten und letzten Consequenz der Idee des Absoluten, wodurch sich die Thomisten auszeichnen, alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, so kann man sich doch nicht verbergen, wie wenig glücklich sie in der wissenschaftlichen Ausführung ihres ächt und streng theologischen Gedankens waren. Die Molinisten rühmen sich der Einfachheit und Leichtigkeit, womit sie das Problem lösen, aber es geschieht dies offenbar auf Kosten der Tiefe der Auffassung der Gottesidee und des Begriffs der menschlichen Freiheit.

Werk der Klugheit Gottes sich denken, und den göttlichen Willen auf die Bereitschaft Gottes reduciren, dem Willen seiner Geschöpfe nachzuhelfen. Deßhalb kann man sich weder für die Theorie der Thomisten, noch für die der Molinisten erklären. Man muß ihre Einseitigkeit negiren und das, was sie gegen einander Wahres aufstellen, zur Einheit der Wahrheit verbinden.

Die Molinistische Theorie hat darin Recht, daß sie, wenn auch auf erkünstelte Weise durch Herbeiziehung einer scientia media, die freie Selbstbestimmung des Menschen unter allen Umständen wahrt und eine göttliche Gnade, die lediglich efficax ist, nicht anerkennt. Zwar behaupten die Thomisten, daß die Bestimmung des menschlichen Willens für das Gute durch den göttlichen seine Freiheit nicht beeinträchtige, sie wollen auch in der That dieselbe als eine Bewegung oder Bestimmung des menschlichen Willens zur Selbstbestimmung und eigenen Bewegung gefaßt wissen [1]). Aber das wird eben in ihrer Theorie in keiner Weise klar. Und wenn sie vollends diese göttliche Determination des menschlichen Willens als eine physische bezeichnen, so ist das jedenfalls eine höchst unangemessene Vorstellung. Dazu kommt, daß sie in Bezug auf die Abhängigkeit des menschlichen Willens von dem göttlichen eine allgemeine Formel aufstellen und den sittlichen Willen ohne Weiteres darunter subsumiren, was offenbar nicht angeht. Der sittliche Wille und seine Abhängigkeit von Gott muß für sich, eigens betrachtet, und die Macht des göttlichen Heilswillens oder der Gnade nicht als physische, sondern als moralische Macht, als innere Güte und Annehmlichkeit (suavitas [2]) gedacht werden, so

---

1) Das will auch Augustin sagen, wenn er in Widerlegung des Einwurfs: „warum wird uns beständig gepredigt und eingeschärft, daß wir das Böse meiden und das Gute thun, wenn dieß letztere nicht wir thun, sondern Gott in uns das Wollen und Vollbringen wirkt?“ bemerkt: Sed potius intelligant, si filii dei sunt, spiritu dei se agi, ut quod agendum est agant, et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. *Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant* etc. De corrept. et grat. n. 4.

2) Ein Ausdruck, dessen sich die Väter und ganz besonders auch

daß seine Annahme durch seine absolute Annehmlichkeit, nicht durch seine physische Allmacht bestimmt wird. Andererseits bleiben die Molinisten hinter dem Gedanken der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen, kraft welcher dieser das Gute will, offenbar ganz zurück und bringen somit die efficacia gratiae nicht zur vollen Anerkennung. Das ist aber gerade die Wahrheit, für deren Anerkennung der hl. Augustin gegen die Pelagianer, für deren vollständige Anerkennung er und seine Schüler gegen die Semipelagianer (s. oben S. 1000 f.) im Geiste des Apostels Paulus gekämpft, und wodurch er der gefeierte Kirchenlehrer geworden ist, als der er von Anfang an gegolten hat und beständig gelten muß. Deßhalb wurde denn auch die Theorie der Molinisten an dem Maaßstabe der Augustinischen Lehre in den congregationes de auxiliis gratiae gemessen (ob. S. 857), und wenn ein Urtheil gegen sie auch nicht gefällt wurde, so neigte die Wage der Richter doch sichtlich dahin [1]). Um die efficacia gratiae von ihrem Standpuncte aus zur Anerkennung zu bringen, sehen sich die Molinisten zu der sinnlichsten Vorstellung des göttlichen Heilswillens gedrungen, zum deutlichsten Beweis, daß eben ihr Standpunct einseitig und unzulänglich ist. Gott kann auch das

---

Augustin, z. B. gleich im Verfolg der vorhin citirten Stelle, häufig bedienen.

1) Daß ein Urtheil nicht gefällt wurde, war weise und gut. Denn die Molinisten wollten die efficacia gratiae nicht bestreiten. Auch kam noch ein anderer Umstand in Betracht, der die Wagschale zu ihren Gunsten zu neigen geeignet war. Das Dogma von der Gnade hat seiner Natur nach zwei Seiten, und gleichsam Gestalten, wovon die eine im Gegensatz zu dem Pelagianismus fixirt ist — und nach dieser Seite ist die Lehre Augustins maaßgebend —, die andere dem Gnosticismus und Manichäismus, sowie später dem zum Prädestinatianismus gesteigerten Augustinismus gegenüber festgestellt wurde. Diese Gestalt des Dogma ist von den ältesten Vätern bis zu Ambrosius herab, sodann von den gegen den Presbyter Lucidus im letzten Drittel des fünften Jahrhunderts, gegen den Mönch Gottschalk in der Mitte des neunten gehaltenen Synoden und zuletzt auf der Synode von Trient gegen die Reformatoren ausgeprägt worden. Es ist aber die letztere unter die erstere zu subsumiren, von ihr zu dieser fortzuschreiten.

härteste Herz erweichen — lehren sie mit Augustin. Aber wie thut er es, wenn er es thun will? In Entwerfung, Feststellung und Ausführung seines Decrets (Heilsrathschlusses) folgt Gott der ihm vorleuchtenden scientia conditionalium (nicht etwa nur, wie die Thomisten lehren, seiner scientia simplicis intelligentiae, d. i. Weisheit), und wenn er somit z. B. einen ganz verhärteten Heiden zu bekehren beschlossen hat, so sieht er sich unter den ihm zu Gebot stehenden Gnadenmitteln (auxilia gratiae) um, und erkennt vermöge jener Wissenschaft, daß darunter einige sich befinden, denen derselbe im Fall der Verleihung widerstände, aber auch andere, denen er zustimmen, die er annehmen würde. Sofort beschließt Gott — weil er ja vorausgesetztermaaßen diesen Heiden bekehren will — ihm die letztern zu verleihen — und der Heide bekehrt sich, der göttliche Wille wird wirksam. Bis zu solchem, in einer wissenschaftlichen Discussion kaum zu vermuthenden [1]) Anthropomorphismus in der Auffassung des göttlichen Heilswillens muß man herabsteigen, wenn man die absolute Wirksamkeit desselben behauptet, ohne eine eigentliche Einwirkung in den menschlichen Willen

---

1) Weßhalb wir unsere Angabe belegen. ***Litterae ad R. P. Alexandrum Dominicanum***, in quibus Thomistarum doctrina cum doctrina Theologorum Societatis Jesu comparatur. August. Vindelic. 1700. Ep. VI. p. 168: Age, primum illud videamus, quam praeclare doctrina scientiae mediae cum praedestinatione gratuita ad gratiam congruat. Pergam exemplum ponere in Ethico, quem deus convertere ad veram fidem gratiae suae beneficio velit. Doctrina scientiae mediae, cum agitur de hujus Ethnici conversione, in eo consistit, ut dicatur deus in formando efficaci et absoluto, quo illum ad religionem veram adducere statuit, decreto, sequi praelucentem sibi conditionalium scientiam, hoc est, ut deus, cum infidelem hunc errori eripere decernit, videat, ***esse inter auxilia seu gratias, quibus ad eam rem uti potest, certas quasdam, quibus resistet infidelis, certas alias, quibus non resistet, si eas illi conferat: tum eidem pro sua bonitate largiatur istas, quibus videt futurum, ut non resistat.*** Der Verfasser dieser Briefe, welche 1697 in französischer Sprache erschienen, ist der bekannte P. Daniel, S. J. Die Antwort des P. Alexander (Verf. der Histor. eccles.) s. in der Collectio opusculorum, im Anhange zu dessen Theol. dogm. et moral. 4 Tom. 4°.

im Sinne Augustins einzuräumen. Richtig hingegen ist es, wenn die Molinisten die letztere als eine völlig unmittelbare Bewirkung des Willensactes bestreiten. Denn da die Freiheit des menschlichen Willens darin besteht, sich auf (äußere und innere) Motive hin zu entscheiden, so muß die göttliche Einwirkung in denselben auch durch entsprechende äußere und innere Motive vermittelt gedacht, und darf somit die innere göttliche Gnade von der äußern nicht getrennt werden. So ist die Gnade des Glaubens durch die Verkündigung des Evangeliums, die Gnade der Rechtfertigung durch die Spendung des Sacramentes, und überhaupt die Gnade der Wiedergeburt und des geistigen Lebens in Christo durch die Gemeinschaft mit seiner sichtbaren Kirche und deren Thätigkeit äußerlich vermittelt.

Der tiefere Grund, weßhalb die Molinisten die Bewirkung der Zustimmung des Willens durch die göttliche Gnade, somit die Thomistische gratia ex se efficax bestreiten, liegt in ihrem Begriffe von der menschlichen Freiheit. Setzt man das Wesen derselben in das reine Wahlvermögen des Willens, so ist eine Bewirkung seiner Zustimmung auch selbst von der absoluten Ursache aus nicht wohl denkbar, ja man kann sagen von ihr aus am wenigsten zu erwarten, sofern ja sie gerade über der Erhaltung dessen, was sie geschaffen, wacht. Nimmt man hingegen an, daß das Wesen der Freiheit in einem auf Wohlgefallen beruhenden freien Wollen bestehe, und daß der creatürliche Wille auf das Gute hinneige, so ist eine Belebung und Befruchtung dieser Neigung aus derselben göttlichen Quelle, aus welcher er sein Dasein und Wesen schöpft, denkbar, welche die freie Zustimmung desselben in sich schließt. Ueberhaupt aber darf man das Verhältniß Gottes, beziehungsweise seines Willens zu der freien Willensentscheidung seines Geschöpfes doch offenbar nicht als ein bloß äußerliches, und somit ganz in derselben Art sich denken, wie das Verhältniß alles sonstigen, dem persönlichen Willen äußerlichen Seins (sei es Natur oder Geist) zu dessen Willensentscheidung. Sofern daher die Thomisten auf Aner-

kennung dieses wesentlichen Unterschieds dringen, können wir ihnen nur ganz beistimmen.

Die vorstehende Betrachtung der absoluten Wirksamkeit der göttlichen Gnade ist theils zu äußerlich, theils zu abstract, um als genügend gelten zu können. Es ist daher nöthig, einen Schritt weiter und mehr in die Tiefe zu gehen, um den Kern der Frage concret zu erfassen. Der göttliche Heilswille (Gnade) ist der in der moralischen Welt waltende und somit durch und mit dem endlichen Vernunftwesen wirkende Wille Gottes. Welche Vorstellung man sich nun auch von seiner Kraft (Güte, Annehmlichkeit) bilden und wie hoch man das ein- und durchdringende Wesen desselben steigern mag, wenn man ihn sich nur eben nicht als physische Allmacht, die nichts voraussetzend alles schafft, denken will und denken kann; so muß man anerkennen, daß er, um überhaupt wirksam zu sein, nicht bloß ein Subject, auf das er wirkt, sondern auch ein entsprechendes Etwas in diesem Subject voraussetzt, um daran gleichsam anzuknüpfen. Wir haben das schon früher die Empfänglichkeit (capacitas) für die Gnade genannt, und bemerkt, daß diese, woher sie nun abzuleiten sein möge, keinenfalls von dieser Gnade selbst hergeleitet werden könne. Die Empfänglichkeit meines Auges z. B. für das Licht kann es nicht von dem Lichte empfangen; es muß in sich, wie der Dichter sagt, sonnenhaft sein, um das Licht in sich aufzunehmen und durch dasselbe zu sehen. Die Empfänglichkeit nun für Gottes Heilswillen oder Gnade liegt in unserer vernünftigen und sittlichen Natur, durch sie, mit ihr versehen sind wir des Heiles, zu dem er uns leiten will, fähig; und da wir diese Natur uns nicht selbst gegeben, sondern von Gott empfangen haben, der sie uns auch erhält, so bleibt das apostolische Wort ungeschwächt: „was hast du, das du nicht empfangen hättest?" Unsere geistige und sittliche Natur kommt nun aber zunächst bloß als solche oder nach ihrer Substantialität (wie sie im Kinde ist), somit als bloße Potentialität, und sofort als geistig sittliche Persönlichkeit, somit als actuelle Geistigkeit und Sittlichkeit, d. i.

lebendige Geistes- und Willensbeschaffenheit in Betracht, als welche sie durch den Gebrauch, den ein Jeder von seinem Vermögen macht, bestimmt ist. Daß nur ein geistig sittliches Wesen, nur ein Vernunftwesen, ein Wesen also, das Gott erkennen und das Gute oder überhaupt sittlich wollen kann, für den göttlichen Heilswillen und seine Wirksamkeit empfänglich sei, ist selbstverständlich. Man kann dieß die capacitas *passiva* nennen, sofern nur erst von einem Annehmenkönnen, von einer ruhenden Empfänglichkeit oder purem Empfänglichsein, von bloßer Receptionsfähigkeit und noch nicht von lebendiger Receptivität die Rede ist. Die hl. Schrift sagt zwar: „Gott kann aus Steinen dem Abraham Kinder (die wie er glauben) erwecken" (Matth. 3, 9); aber Niemand versteht das eigentlich, sondern die Steine sind die harten Herzen der Menschen. Unzweifelhaft kann aber jeder Mensch, auch wenn er noch Kind, noch bloß potentielle Person ist, Gegenstand des göttlichen Wohlwollens sein und dasselbe in wirksamer Weise erfahren, wenn gleich die Wirkung desselben in dem noch nicht zur activen Persönlichkeit herangereiften Menschen nicht als wirklicher Glaube und persönliche Gerechtigkeit hervortreten kann. Zugleich sieht man jedoch auch leicht ein, daß es verfehlt wäre, die Frage auf diesen Fall zu stellen, und vergeblich, von ihm aus eine nur einigermaaßen befriedigende Lösung derselben zu versuchen. Wenn man eine Einsicht in die Wirksamkeit der göttlichen Gnade und in die damit unzertrennlich verbundene Lehre der Gnadenwahl gewinnen will, so muß man den Menschen in der Vollständigkeit dessen, was er sein kann, auf der Höhe seines wirklichen Daseins, und nicht auf der ersten Staffel desselben, wo er noch gleichsam im Keime verborgen ist, ins Auge fassen. Eine befriedigende Erklärung des göttlichen Waltens und seiner Wirkungen bezüglich der Kinder, von denen die einen die Taufe empfangen, die andern ohne sie aus diesem Leben scheiden, während alle derselben in absolut gleicher Weise empfänglich und bedürftig sind, ist nicht möglich. Der Begriff einer passiven Receptivität — und eine solche ist die der

Kinder im Vergleich mit den Erwachsenen — ist lediglich negativ, nämlich die Negation der activen, und so aus ihm weiter nichts herauszulesen. Ebenso können wir uns die Seligkeit und Unseligkeit von Wesen ohne Selbstbewußtsein und freien Willen in keiner Weise anschaulich und positiv vorstellig machen [1]). Es fehlen somit alle diejenigen Puncte, von denen aus allein ein Licht auf das göttliche Walten in dieser untersten Sphäre der moralischen Welt fallen könnte [2]). Fassen wir also anstatt des Kindes den Erwachsenen, der actu persönlicher Geist ist, ins Auge. Dieser hat eine active Empfänglichkeit für die göttliche Gnade [3]) und die Wirkungen derselben treten in seinem Glauben, der mehr als eine bloße fiducia auf Gottes Barmherzigkeit und etwas anderes als bloßes Mittel und Instrument zur Ergreifung des Verdienstes Christi, sowie in seiner Gerechtigkeit, die keine bloß mitgetheilte und etwas anderes als eine bloß imputirte ist, mit einem Worte darin hervor, daß er jene Güte des Willens empfängt, die er sich selbst zu geben nicht vermag, daß er sie aber so empfängt, wie wenn er sie sich selbst gäbe, und sie folglich auch in persönlicher Weise besitzt, mithin aus einer für das wahrhafte, geistige Leben bloß empfänglichen Person eine desselben wirklich theilhaftige, aus einer gut seinkönnenden eine gut seiende wird. Diese active Empfänglichkeit für das, was die göttliche Gnade dem Menschen geben will, kann natürlich nicht als ein lebendiges Interesse

---

1) Die Zuflucht zu dem göttlichen Vorherwissen ihres künftigen Verhaltens hat Augustin mit Recht als unstatthaft abgewiesen. Oben S. 861.

2) Vgl. de vocat. gentium lib. II. c. 20 seq.

3) Die Concordienformel spricht dem Menschen überhaupt, wie er jetzt, d. h. in Folge der Sünde Adams ist, eine solche ab und nur eine capacitas passiva zu. Sie reducirt somit alles menschliche Sein in geistig sittlicher Beziehung auf den Stand der Kindheit, d. h. der Geburt aus Adam. Allein die Erbsündhaftigkeit der Menschen, worin alle eins und gleich sind, schließt die geistig sittliche Persönlichkeit, wodurch sie verschieden sind, nicht aus, außer wenn man mit der Concordienformel annimmt, daß die moralische Willensfreiheit (und was damit zusammenhängt) durch Adams Sünde nicht blos geschwächt und verdorben, sondern verloren sei.

für das höchste Gut, nicht als ein positives Bereit- oder Aufgelegtsein für den Empfang der Gerechtigkeit aus Gott, nicht als positive Heilssehnsucht, Glaubensgeneigtheit (credulitatis affectus, initium fidei, wie die Semipelagianer sich ausdrückten) oder wie man es sonst nennen will, gefaßt werden; denn solches ist schon ein Werk der Gnade und von dem in die Sünde versunkenen Menschen, von seinem von Gott abgewandten Willen nicht zu erwarten. Vielmehr wird man darunter jene Zuständlichkeit der Person verstehen müssen, zufolge welcher die Hindernisse beseitigt sind, die dem Hervortreten dieses Interesses im Wege stehen, und von der aus die Bedingung erfüllt ist, unter welcher allein die intellectuelle und sittliche Geneigtheit an Christum zu glauben in ihr Wurzel fassen kann. Dieser Zustand nun läßt sich im Allgemeinen als Gefühl der Leere, Unbefriedigung und Unseligkeit, als Bewußtsein der Sündhaftigkeit, sittlichen Schwäche und Unfähigkeit, somit der Hilfs- und Erlösungsbedürftigkeit characterisiren (Luc. 18, 13 f.), und wird so von dem Apostel auch geschildert (Röm. 7, 25 und das Vorhergehende und Folgende). Dabei wird man annehmen dürfen, daß die göttlichen Führungen und Offenbarungen ganz besonders dahin abzwecken, den Menschen (alle Menschen) zu solcher Selbsterkenntniß als Vorbedingung seiner Heilung und Besserung zu bringen. Der Apostel Paulus erkennt in der That den nächsten Zweck des positiven göttlichen Gesetzes für die Juden darin, daß sie, weit entfernt, durch das Gesetz vor Gott gerechtfertigt zu werden — zu welchem Ende sie es nicht bloß äußerlich hätten beobachten, sondern wahrhaft erfüllen, nicht bloß Zehnten entrichten und Fasttage halten, sondern Gott und den Nächsten lieben müssen (Luc. 18, 9 ff.) — vielmehr im Spiegel desselben ihrer Sündhaftigkeit und eigenen sittlichen Unfähigkeit, folglich der Erlösungsbedürftigkeit sich bewußt werden sollten (Röm. 3, 20. 4, 15. 7, 7. 5, 20. Gal. 3, 19). Somit haben wir auch nach dieser Seite die Wahrheit des apostolischen Wortes: „was hast du, das du nicht empfangen hättest?“ anzuerkennen, ohne daß wir in Betreff der Freiheit

unseres Willens besorgt sein müßten. Denn diese göttlichen Führungen und Offenbarungen legen das, was sie bezwecken, unserer eigenen Entscheidung vor; sie bieten uns nur Beweggründe des Wollens und Thuns und zeigen unserem Geiste die höchsten Ziele, nach denen wir denkend und wollend streben sollen. Es ist also hier überall noch nicht von einer innern Einwirkung Gottes auf unsere Willensentscheidung selbst die Rede. Aber auch diese, zu deren Annahme wir fortschreiten müssen, um dem christlichen Glauben zu genügen, kann uns um unsere Freiheit nicht besorgt machen. Daß der Mensch, der sich elend weiß, die Hilfe Gottes nicht zurückweist, ist eben so gewiß und klar, als daß der Schiffbrüchige, der im Untersinken begriffen ist, das rettende Boot und die rettende Hand nicht von sich stößt. Und wenn die Empfänglichkeit für Gottes innere Gnadenwirkung des Menschen Werk ist, darin bestehend, daß er von sich aus die Hindernisse beseitigt, die ihrer Wirksamkeit entgegenstehen, und die Bedingung erfüllt, unter der sie allein wirksam werden kann, so stimmt er ihr zu, indem er ihr auch nicht zustimmen könnte, während diese Zustimmung doch andererseits das Product der Gnade selbst ist, die seinem Willen nicht äußerlich bleibt, wenn sie ihn zum guten macht, indem sie ihm das einflößt, was er nicht aus sich selbst hat, den Geist des Glaubens und der Liebe. Eine solche Einwirkung in den Willen, die seine Zustimmung bewirkt, ohne seine Selbstbestimmung zu beschädigen, ist dem Schöpfer des Willens möglich, und läßt sich ohne Widerspruch denken, wenn man den creatürlichen Willen als Vermögen des Guten begreift und sich vor der Vorstellung hütet, als ob seine sittliche Freiheit in dem äquilibristischen Vermögen des Guten und Bösen bestände.

Wir schließen diese Erörterung, indem wir zur Vermittlung des Uebergangs auf die folgende noch einige Bemerkungen beifügen. Wenn Augustin ganz im Geiste der hl. Schrift lehrt, Gott könne auch das härteste Herz erweichen, den verstocktesten Menschen bekehren; so wird man dieses doch nicht so verstehen

dürfen, als ob auf die göttliche Allmacht im physischen Sinne provocirt und angenommen werden wolle, daß Gott den Willen des Menschen beuge oder breche, oder von der Voraussetzung ausgegangen sei, daß der Mensch Gott gegenüber einen freien Willen überhaupt nicht habe, oder jetzt einen sittlich freien Willen nicht mehr habe. Dieß alles ist gegen den Geist der Augustinischen Lehre, wenn auch der Buchstabe derselben beiden Vorstellungen nicht selten Vorschub leistet. Eben deßhalb kann jener Satz auch nicht so verstanden werden, daß Gott den Menschen nolens zum volens mache. Der Mensch, der durch die göttliche Gnade bekehrt wird, ist im Moment seiner Bekehrung wenigstens in dem oben bezeichneten negativen Sinne dafür activ empfänglich, daß die Hindernisse in ihm und durch ihn selbst beseitigt sind, welche derselben den Weg versperren. Will man die Persönlichkeit des Menschen nicht preisgeben, so muß man sich zu dieser Annahme bekennen. Wollte man annehmen, daß Gott alle bekehren könne, die nolentes wie die volentes; dann wäre die Bekehrung und überhaupt die Beseligung der Menschen eine Frage der göttlichen Macht, nicht der göttlichen Gnade, und der Gott, der alle selig wissen will, müßte auch alle wirklich beseligen, weil er unter dieser Voraussetzung ebenso gut alle als nur einige beseligen könnte. Indem man aber davon ausgeht, daß er nicht alle wirklich beseligt, ungeachtet er alle selig wissen will, so anerkennt man, daß die Beseligung der Menschen d u r c h i h r e n W i l l e n von Gott bewirkt wird, und somit ein Werk seiner Gnade, nicht seiner Macht ist. Indem man aber dieß anerkennt und wirklich bedenkt, so weiß und erkennt man auch, daß Gott nicht bestimmte Personen als solche, sondern daß er sie nach ihrer Persönlichkeit erwählt und nicht einige unter allen, d. h. eine beliebige oder zufällige Zahl, sondern so viele unter ihnen beseligt, als beseligt werden können, als er zu beseligen wollen kann, ohne durch seinen weltregierenden Willen mit seinem schöpferischen, durch den gnädigen mit dem gerechten, d. h. mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

§. 70.

Der ewige Heilsrathschluß Gottes oder die absolute Prädestination.

I. Beginnen wir mit der Darstellung der biblischen Lehre.

Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4); Christus ist von Gott in die Welt gesandt (und für alle Menschen gestorben 1 Joh. 2, 2. 4, 10. Joh. 1, 29. Röm. 3, 25 u. a.), damit wir durch ihn das Leben erlangen (1 Joh. 4, 9. Joh. 3, 16); die heilbringende Gnade Gottes ist allen Menschen erschienen (Tit. 2, 11). Diese Sätze bilden den Grundton der neutestamentlichen Heilsbotschaft, des Evangeliums Jesu Christi. Derselbe ist in gleicher, wenn auch nicht gleich lauter Weise im A. T. angeschlagen.

Die Auserwählung Israels und die Erwählung in Christo treten nicht im Gegensatz zu dieser Lehre, sondern sind im Sinne der Consequenz und Consonanz mit ihr zu verstehen.

Die Juden mißverstanden sie. In ihrer Aeußerlichkeit und nationalen Voreingenommenheit träumten sie von einem äußerlichen Heilsparticularismus. In ihrem Sinne ist es das israelitische Volk, die leibliche Nachkommenschaft Abrahams, der Gott, mit Ausschluß aller andern Völker, das messianische Heil zugedacht hat. Ihnen stehen die christlichen Prädestinatianer zur Seite. Nach diesen ist es eine bestimmte Anzahl von Personen aus allen Völkern und Geschlechtern, welche Gott von Ewigkeit zu seinen Kindern ausersehen hat, und die er in Ausführung seines unwandelbaren Rathschlusses durch seine unfehlbar wirksame Gnade zum ewigen Leben führt. Es ist dieß zwar kein nationaler, aber doch auch ein äußerlicher Heilsparticularismus, insofern nämlich die Personen, denen das göttliche Wohlgefallen zu Theil wird, an und für sich lediglich nichts vor allen übrigen, die desselben entbehren, voraushaben, und folglich eben als diese äußern Personen, ohne Rücksicht

auf ihren innern Gehalt oder ihre geistig sittliche Persönlichkeit, von Gott erwählt sind.

Der Apostel Paulus, der die christliche Prädestinationslehre entwickelt, und an dessen Wort wir uns daher vorzugsweise zu halten haben, tritt dem national-jüdischen Particularismus entgegen, indem er Gott als den Vater aller Menschen, der Heiden wie der Juden (Röm. 3, 29. 10, 12. Eph. 4, 6) nachweist, und das in Christo auserwählte Volk Gottes als eine innere geistige Gemeinschaft aufzufassen lehrt, zu der auch die Heiden berufen sind. War es ihm verhältnißmäßig leicht, für diese Wahrheiten einen überzeugenden Beweis aus dem A. T. zu führen, somit die unmittelbare Berechtigung auch der Heiden zur Theilnahme an dem Segen des Evangeliums Jesu Christi nachzuweisen; so fiel es ihm ungleich schwerer, den thatsächlichen Vorsprung der Heiden vor den Juden in der Aufnahme des Evangeliums und das scheinbare Ausgeschlossensein des Volkes Gottes in das rechte Licht zu setzen und mit den unbestreitbaren Prärogativen desselben (Röm. c. 3. 9, 4. 5) in Einklang zu bringen. Das sind die beiden Puncte, welche der Apostel bei seiner Darstellung des göttlichen Heilsplans Röm. c. 9—11 ins Auge faßt. Sie sind so ganz zeit- und volksthümlicher Art, daß seine Darstellung für die spätere Zeit und ihre veränderten Anschauungen die größten Schwierigkeiten bietet, und es uns nicht wundern darf, wenn die einen diesen, die andern einen andern Kern in der silbernen Schale des apostolischen Wortes gefunden haben.

Verfolgen wir nun die Paulinische Lehre Schritt für Schritt!

Christus, sein Evangelium ist für alle Menschen, allen ist der Zugang dazu eröffnet; die Juden haben nur gewissermaßen den Ehrenvortritt vor den Heiden (Röm. 1, 17) wegen ihres geschichtlichen Zusammenhangs mit den göttlichen Offenbarungen als Träger der göttlichen Verheißungen und als das Volk, aus dessen Mitte Christus hervorgegangen ist (Röm. 3, 2. 9, 4. 5). Ihnen ist das Evangelium daher auch zuerst ver-

kündigt worden. Einen Rechtsanspruch aber auf diese Verkündigung und eine sittliche Würdigkeit für die göttliche Begnadigung um Christi Willen und die Aufnahme in die Kindschaft Gottes hat Keiner, der Jude so wenig als der Heide, alle vielmehr erscheinen als Sünder, ermangelnd des Ruhmes vor Gott und seinem Strafgerichte verfallen (Röm. 1, 18 ff. c. 2. 3, 9 ff.). Die Berufung und die Bekehrung, die Rechtfertigung und die Beseligung, alles ist Gottes Gnade, nicht unser Werk und Verdienst (Röm. 1, 16. 17. 3, 24. 27. 28. 11, 5. 6). — Allerdings lautet die göttliche Verheißung auf Israel, ihm ist der messianische Segen (Sündennachlassung, Rechtfertigung und seliges Leben Luc. 24, 47) zugedacht. „Aber nicht alle, welche von Israel abstammen, sind Israel, noch weil sie Nachkommen Abrahams sind, sind alle Kinder Abrahams" (Röm. 9, 6. 7). Denn Gott sagt (1 Mos. 21, 12): „In Isaak soll dein Same genannt werden," d. h. Isaak, mit Ausschluß Ismaels, soll deine Nachkommenschaft sein, der ich meinen Segen verleihen will. Es liegt somit eine göttliche Erwählung, eine Aussonderung vor, welche hier maaßgebend ist, nicht die leibliche Zeugung Abrahams oder die äußere Bundesgemeinschaft mit Gott durch die Beschneidung (Röm. 4, 10. 11). Die Kinder der Verheißung, diejenigen, welche den geistigen Stempel Abrahams tragen, die wie er Gott glauben, sind gemeint. „Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern (so lautet das göttliche Wort) nach Isaak soll dein Same genannt werden" (Röm. 9, 8. 4, 12. Gal. 4, 22 ff.). Dieß ist das Eine. Sofort ist zu betrachten, in welcher Weise das innere geistige Band zwischen Gott und Abraham geknüpft, wie Abraham der Typus der Rechtfertigung und Gottseligkeit aller geworden ist. Nicht um seiner Werke willen, sondern aus freiem göttlichem Wohlgefallen „um seines Glaubens willen" wurde Abraham gerecht vor Gott (Röm. 4, 1 ff.). Somit treten auch seine Kinder in den Besitz des ihm verheißenen Segens nicht durch das Gesetz, nicht durch ihre eigenen Werke und sittliche Würdigkeit (mittelst eines Acts göttlicher Vergeltung),

sondern durch Gottes freie Gnade (Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit). Denn wiederum erwählt Gott von Isaaks Zwillingen den einen (Jacob) mit Ausschluß des andern (Esau), den Nachgebornen vor dem Erstgebornen, ohne alle Rücksicht auf sittliche Würdigkeit, lediglich nach seinem freien Wohlgefallen (Röm. 9, 10—13). Somit zeigt die Geschichte der göttlichen Verheißungen aufs klarste, daß das auserwählte Volk Gottes („das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des [göttlichen] Eigenthums," 1 Petr. 2, 9. vgl. V. 4) nicht die jüdische Nation als solche, nicht das Geschlecht der Beschnittenen, nicht das Volk des Gesetzes, sondern eine ganz andere, über solche Beschränkungen erhabene, tief innerliche Gottesgemeinschaft, „ein geistlicher Tempel" sei. — Aber wie? Wenn Gott nach seinem freien Wohlgefallen den Jacob erwählt (liebt), den Esau übergeht (haßt) noch bevor sie geboren waren und Gutes oder Böses gethan hatten: „ist somit etwa Ungerechtigkeit bei Gott?" (Röm. 9, 14). Der Apostel weist diesen Einwand entschieden ab. Aber durch die Art und Weise, wie er es thut, scheint er denselben vielmehr noch zu kräftigen? Woher kommt das, wie ist es zu erklären? Käme es ihm darauf an, den Einwurf vom Standpunct der verständigen Reflexion, von dem er stammt, zu widerlegen, so würde er darauf hinweisen, daß die göttliche Erwählung, wiewohl sie als freie Gnadenwahl etwas ganz anderes ist als vergeltende Gerechtigkeit, dennoch keine blinde und grundlose Handlung sei. Statt aber in solcher Weise zu reflectiren und zu räsonniren, fährt er vielmehr fort, seinem unmittelbaren frommen Bewußtsein durch Aussprüche der Schrift, die demselben Standpunct angehören, Ausdruck zu geben. Gott beruft und bekehrt, die er beruft und bekehrt, aus freier, d. i. von ihnen nicht verdienter Gnade; das Heil ist nicht das Werk eigenen Ringens und Strebens, sondern der göttlichen Erbarmung (Röm. 9, 16). Dafür führt er den göttlichen Ausspruch 2 Mos. 33, 19 an: „Ich begnadige, wen ich begnadigen will, und erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will." Dem fügt er bei: eben des-

halb habe ich dich (Pharao) erweckt, damit ich an dir meine Macht zeige, und damit mein Name verkündigt (gefürchtet) werde auf der ganzen Erde — und schließt mit dem Satze: also begnadigt Gott, wen er begnadigen will, und verstocket, wen er verstocken will (V. 18). Dürfte man diese Aussprüche ganz buchstäblich nehmen und als begriffliche Sachbestimmungen auffassen, so wären die Unterscheidungen zwischen schöpferischer Macht und providentieller Gnade, zwischen Bewirkung und Zulassung, die nicht in das unmittelbare fromme Bewußtsein fallen, sondern erst der Reflexion über dasselbe angehören, nicht etwa nur nicht gemacht, sondern positiv verworfen, und der Apostel würde die schroffste Prädestinationslehre, wie sie nachmals der fanatische Calvin aufgestellt, vortragen. Dann würde er aber auch im vollsten Widerspruche nicht nur mit der ganzen übrigen Schriftlehre, sondern auch mit seiner eigenen sonstigen Lehre sich befinden. Von göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit könnte nicht mehr die Rede sein. Denn wenn Gott in derselben unmittelbaren und directen Weise die einen verstockt, in der er die Herzen anderer erweicht und empfindlich für das Gute macht; so müßte man ihn ebenso wohl bös als gut, unheilig als heilig nennen; so sänke sein absolut gutes Wesen auf die Stufe des endlichen unvollkommnen Wesens herab, das mit seinem Willen in dem Gegensatz zwischen gut und bös befangen ist. Richter aber könnte Gott nicht mehr über seine Geschöpfe, sondern nur noch über sich selbst sein. Eine solche Auslegung seiner Worte entspräche dem Sinn und Gedanken des Apostels noch viel weniger, als die rein pelagianische, die mindestens e i n Moment der Wahrheit vertritt, während jene aller Wahrheit baar ist. Der Ausdruck *σκληρύνειν* steht nicht im reinen und vollen Gegensatz zu *ἐλεεῖν*, er drückt nicht eine ebenso directe Ursächlichkeit Gottes aus wie dieser. Gott hat den Pharao nicht unempfänglich und gefühllos gemacht, sondern diesen seinen Zustand, in dem er dem göttlichen Befehle sich unfolgsam erwies, nur nicht beseitigen wollen (vgl. 2 Mos. 7, 3. 9, 12. 10, 20. 27 u. a.), weil er auch trotz Pharao seinen den

Israeliten gnädigen Willen durchsetzen konnte. Ja der Widerstand Pharao's kam ihm so zu sagen gelegen, weil er nun in einem Zuge zugleich seine Milde und Strenge, seine Güte und Macht den Menschen zu offenbaren im Stande war. Insofern erscheint Pharao's Verstockung nicht außer seinem Willen gelegen — geschweige ihm überlegen, oder eine Verlegenheit — sondern ihm entsprechend, angemessen und gleichsam willkommen [1]). So floßen dem Apostel die beiden, in ihrem Grunde wie in ihrer Wirkung so ganz verschiedenen Acte in dem Gedanken des absolut waltenden göttlichen Willens unterschiedslos zusammen, und daher kommt es, daß er den Einwurf V. 19 in keiner andern Weise beantwortet, als durch Hinweisung auf die absolute Macht Gottes und die absolute Unmacht (Abhängigkeit) des Menschen ihm gegenüber. Warum aber — läßt er sich V. 19 einwenden — tadelt (zürnt, straft) Gott noch, wenn doch in allem (Gutem und Bösem) nur sein Wille geschieht und geschehen muß, jeder Widerstand fruchtlos ist? Der Mensch, antwortet der Apostel V. 20. 21, hat nicht das Recht mit Gott zu rechten. „Spricht auch das Gebilde zu seinem Bildner: warum hast du mich so gemacht? Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, aus demselben Teige zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?" Der absolut waltende Wille Gottes wird hier dem schöpferischen Willen und seiner Macht gleichgestellt; es wird nicht darauf reflectirt, daß dieser nichts voraussetzend alles macht, jener aber relativ selbstständige Wesen voraussetzend mit und durch dieselben macht, was er so machen will. Die in diesem Willen selbst liegende, oder vielmehr aus dem Vorausgehen des erstern folgende Beschränkung bringt der Apostel vermöge des ganzen Ganges seiner Rede nicht in Anschlag, wie sie ja auch nicht eigentlich eine

---

1) Daß der Apostel nicht sagen will, Gott habe den Pharao renitent gemacht und den Anlaß, seine Strafgerechtigkeit zu zeigen, selbst herbeigeführt, bedarf keines Beweises; Gott versucht Niemanden zum Bösen und will Niemanden verderben: diese Wahrheit steht ihm ebenso fest als irgend eine andere.

Beschränkung Gottes durch anderes, sondern durch sich selbst, also vielmehr eine Selbstbestimmung Gottes ist. Er beseitigt schlechthin alles, was der Idee des absolut waltenden Willens Gottes Eintrag thun könnte, und will eben nur diese Idee, deren Wahrheit unantastbar ist, zur Geltung bringen. Wenn man freilich darauf nicht achtet und das von ihm gebrauchte Gleichniß vom Töpfer und Thon wie eine eigentliche, begriffsmäßige Bestimmung des Verhältnisses des absoluten Willens zu dem endlichen auffaßt: dann hat man die Lehre Calvins. Dann ist Gott ebenso die absolute Ursache des Bösen, des Todes und Verderbens einiger seiner Geschöpfe, wie er die unmittelbare, absolute Ursache des Guten, des Lebens und der Seligkeit der andern ist. Kann man aber nur mit einigem Grunde behaupten, daß der Apostel solches lehren will? Man könnte es vielleicht, wenn er nur diese eine Stelle geschrieben hätte. Man könnte es aber selbst in diesem Falle nicht, wenn man sein Wort als von Gott eingegeben betrachtet. Denn solche Lehre ist undenkbar und unvernünftig, und somit nicht wahr, geschweige die absolute Wahrheit. Denn wiewohl die Vernunft nicht das Maaß und positive Kriterium der Offenbarung, so ist sie doch ein negatives Kriterium derselben; und wiewohl wir glauben, was wir nicht einsehen, nämlich die Wege und Rathschlüsse Gottes, die uns die Schrift verkündigt, und die sie selbst als unerforschlich und unbegreiflich bezeichnet (Röm. 11, 33 f.); so ist es doch etwas ganz anderes, wenn uns eine Lehre als Schriftlehre geboten und dafür Glaube in Anspruch genommen wird, in Bezug auf welche wir einsehen und begreifen, daß sie nicht wahr ist (vgl. ob. S. 1006). Ein credo quia absurdum in solchem Sinne ist unvernünftig nicht nur, sondern selbst absurd. Betrachten wir jene Vergleichung des göttlichen Waltens in der moralischen Welt mit dem Schalten des Töpfers über den bildsamen Thon im Zusammenhang der Paulinischen Lehre; so springt die Unmöglichkeit der gedachten Auslegung sofort in die Augen, weshalb diese denn auch niemals in der Kirche Anklang oder Billigung gefunden

hat [1]). Nirgends sonst stellt der Apostel den Menschen wie einen bloßen Stoff in der Hand Gottes dar, der sich absolut passiv und blos receptiv verhält, überall vielmehr nimmt er seine Selbst- und Freithätigkeit im Heilswerke in Anspruch und hält sie durch den göttlichen Heilsrathschluß nicht für überflüssig, nichts entscheidend und werthlos gemacht. Das ersieht man am unmittelbarsten aus der Stelle 2 Tim. 2, 20 f., indem der Apostel hier dasselbe Gleichniß gebraucht, aber den Menschen sich selbst Töpfer sein läßt: „In einem großen Hause (wie das Reich Christi oder Gottes) sind nicht blos goldene oder silberne Gefässe, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre (ehrenvollem Gebrauch), die andern zur Unehre. So nun Jemand sich rein hält von diesen (wovor der Apostel im Vorangsgehenden warnt), so wird er ein Gefäß der Ehre sein, geweiht und nützlich dem Hausherrn, zu allen guten Werken geschickt."

Woran dem Apostel alles liegt, das ist der Ausdruck und die Bewährung der Wahrheit, daß unser Heil in Gott seine Urquelle habe, und daß der Mensch, dem es (durch Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung, Beseligung) von Gott zugetheilt wird, sich keines Verdienstes zu berühmen habe. Gottes Gnadengeschenk ist es. „Denn wer zieht dich vor (quis te discernit)? was hast du, das du nicht empfangen hättest? Und wenn du es empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?" (vgl. Luc. 17, 10). So vollzieht der Apostel die Distinction der Gnade von der Gerechtigkeit in ihrer ganzen Schärfe. In solcher Weise — fährt er Röm. 9, 24 fort — hat Gott auch uns — er spricht zu den römischen

---

1) Die 2. Synode von Oranges gegen die Semipelagianer, welche die Augustinische Gnadenlehre in ihrer vollen Strenge aufrecht erhält und somit lehrt, daß wir alles Gute von Anfang bis zu Ende der göttlichen Gnade verdanken und nicht unserer eigenen Kraft, fügt dem ausdrücklich bei (capitul. 25): Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

Christen — berufen, und nicht blos aus den Juden, sondern auch aus den Heiden; „nach dem Wohlgefallen seines Willens (*κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*) hat er uns auserlesen zu seinen Kindern durch Christus" (Eph. 1, 5. 11). Nicht wegen unserer Werke (Würdigkeit), in gebührender, gerechter Würdigung derselben, sondern nach seinem freien Vorsatz (*πρόθεσις*) sind wir berufen (2 Tim. 1, 9. Röm. 8, 28. 9, 11), zum Heile von ihm verordnet (*τεταγμένοι*, Apg. 13, 47 f.) oder gesetzt (1 Thess. 5, 9). Dieser göttliche Vorsatz nun ist *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Eph. 1, 4), *ἀπὸ, πρὸ χρόνων αἰωνίων* (2 Tim. 1, 9) gefaßt, somit ein ewiger. Daher wird von Gott gesagt, daß er uns vorher bestimmt (*προορίζειν*), vorher erkannt (*προγιγνώσκειν*) habe (Röm. 8, 29. 11, 2. 1 Petr. 1, 2). Was den letztern Ausdruck anlangt, so muß man sich wohl hüten, denselben im Sinne von Vorherwissen, also von einem bloßen Verstandesact Gottes zu fassen. Das Wort bedeutet im Hellenistischen s. v. a. wohlwollend erkennen, lieben (יָדַע) und ist mithin vom göttlichen Willen, von seiner *εὐδοκία* oder *βουλή* (Eph. 1, 5. 11) zu verstehen. In solchem Sinne sagt Christus zu den reprobis: nunquam novi vos (Matth. 7, 23. vgl. 25, 12. Röm. 7, 15. 2 Tim. 2, 19). Wenn daher Röm. 8, 29 gesagt ist: quos praescivit, et praedestinavit, so ist hiemit nicht das Vorherwissen unseres Verhaltens als Grund der göttlichen Vorherbestimmung, sondern ein freies göttliches Wohlwollen (Gnade) als die Quelle derselben bezeichnet [1]), und es ist dieser Satz gänzlich gleichbedeutend mit

1) Augustin weist (de don. persev. c. 18) aus dem Zusammenhang der Stelle Röm. 11, 2 nach, daß praescivit = praedestinavit sei. Dabei denkt er aber nicht an die hellenistische Bedeutung des Wortes, sondern faßt die Präscienz als Moment der Prädestination, als das Wissen Gottes um seinen gnädigen Willen, um die Gaben, die er verleihen will (l. c. c. 17. n. 47). Folglich heißt ihm die Prädestination, sofern sie ein mit klarem Bewußtsein verbundener Willensact Gottes ist, praescientia; und so möchte er auch die frühern Väter verstanden wissen, welche, wenn sie von der Berufung der Erwählten reden, das Vorherwissen Gottes betonen (l. c. c. 19.

dem Eph. 1, 5: er hat uns vorher bestimmt nach dem Wohlgefallen seines Willens.

Dieses göttliche Wohlwollen trifft nicht alle Menschen, sondern einige aus ihnen. Daher heißt es Gnadenwahl (*ἐκλογὴ χάριτος* (Röm. 11, 5) oder *κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* (Röm. 9, 11), und wird *προορίζειν* mit *ἐκλέγεσθαι* gleichbedeutend gebraucht (Eph. 1, 4. 5). Auch das *διακρίνειν* 1 Cor. 4, 7 drückt den Begriff der Ausscheidung aus. Dasselbe ist ein Act des providentiellen, nicht des Schöpferwillens Gottes, und bestimmt sich als Gnade im Unterschiede von austheilender oder remunerirender Gerechtigkeit. Aber dieser Unterschied schließt keinen Gegensatz ein, die Gnade ist nicht eine Verneinung oder auch nur Beschränkung der Gerechtigkeit, und die Gnadenwahl folglich keine prosopoleptische. Gerade dagegen, nämlich gegen den jüdischen Particularismus, kämpft das N. T. und besonders der Apostel Paulus an (Apg. 10, 34. Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Col. 3, 25. vgl. Jac. 2, 1. 9). Wenn nun gleich diese Unpartheilichkeit Gottes in der Berufung und Erwählung zunächst nur als eine solche bezeichnet wird, welche auf die äußere Person, ob Jude oder Heide, Reich oder Arm, nicht sieht, und die Gnadenwahl gerade darin als eine freie erkannt wird, daß sie nicht auf vorhandene innere Würdigkeit oder Verdienste auf Seiten der Menschen sich basirt, sondern diese erst aus ihr hervorgehen; so wäre diese doch eine partheiische, jedenfalls aber eine ganz willkührliche Handlung, wenn sie nicht nur unter gleich Unwürdigen, sondern unter in jeder Beziehung ganz Gleichen einen Unterschied von solchem Belang bewirkte, daß durch sie Einige zum Leben berufen und geführt würden, alle übrigen aber ihrem Verderben überlassen blieben, obwohl diese unter solcher Voraussetzung ebenso gut oder leicht hätten gerettet werden können, wenn Gott nur gewollt hätte. Bei dieser Annahme läßt sich der Satz, den der

---

n. 48). Allein diese verbinden die Präscienz mit der Prädestination in einem ganz andern Sinne. S. unten.

Apostel doch so ausdrücklich behauptet: Gott will, daß alle Menschen selig werden — nicht mehr festhalten, noch sagen, daß das Verderben der Nichterwählten ganz und gar nur ihre eigene Schuld sei; sie involvirt eine Collision mit der Heiligkeit Gottes und mit dem Worte des Propheten (Ezech. 33, 32): ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Das alles will die Schrift nicht. Insbesondere ist sie weit entfernt, ein decretum reprobationis absolutum in derselben Weise und in demselben Sinne zu statuiren, in welcher sie ein decretum praedestinationis seu praedilectionis absolutum lehrt. Allerdings sagt der Apostel Petrus (1, 8) von denen, welche den Eckstein Christus verwerfen, indem sie an ihn nicht glauben, daß sie dazu gesetzt oder bestimmt seien, und der Apostel Paulus von den Gläubigen, daß sie Gott nicht zum Zorne gesetzt oder bestimmt habe (1 Thess. 5, 9); aber es ist damit doch nur eine Vorherbestimmung zum Gericht, zur Strafe gemeint (Jud. 4), wogegen die Vorherbestimmung zum Heile, sofern Gott dasselbe nicht blos zuläßt, sondern auch bewirkt, nicht als Vorherbestimmung zur Belohnung gefaßt werden kann. Schon früher haben wir gezeigt, daß es ein bloß am Ausdruck haftender Schein ist, wenn der Apostel Röm. 9 diesen wesentlichen Unterschied zu verneinen scheint, während er ihn nur nicht macht. Dieser Unterschied wird auch anderwärts von der Schrift nicht gemacht, indem Seligkeit und Unseligkeit gleichmäßig als Werk des Menschen, als das Resultat seiner Verdienste und Mißverdienste hingestellt wird (Matth. 25, 34 ff., 41 ff.), so daß die absolute Prädestination zum Leben ebenso, wie eine solche zum Verderben verneint zu werden scheint.

II. Wir wenden uns nunmehr zu der kirchlichen Lehre, indem wir die Frage untersuchen, in welchem Sinne die Kirche von Anfang an die vorstehende Lehre der hl. Schrift aufgefaßt und sich angeeignet habe.

Hier nun stoßen wir sogleich auf einen so scharf ausgeprägten Gegensatz, einen so eclatanten disensus patrum, daß es kaum möglich scheint, von einer beständigen und stätigen

kirchlichen Lehrtradition in dieser Beziehung zu reden. Wir meinen den Gegensatz der Augustinischen zu der frühern Kirchenlehre. Vincentius von Lirinum sah in jener den vollständigen Bruch mit dem ursprünglichen und allgemeinen Kirchenglauben [1]), und die Semipelagianer zur Zeit Augustins und unmittelbar nach seinem Tode waren sämmtlich dieser Meinung (s. unten). Die spätere Theologie konnte dem nun zwar nicht beistimmen, nachdem die Kirche sich fast einstimmig für Augustin erklärt und ihn als einen „der besten Lehrer“ bezeichnet hatte; aber dafür zeigte sich nun der alte Zwiespalt auf einer andern Seite, bei der geschichtlichen Frage: was hat Augustin gelehrt, wie hat er die Prädestination verstanden? Die Einen behaupteten: nicht eine unbedingte Prädestination zur Seligkeit (ad gloriam), sondern nur zur Gnade (ad gratiam) als dem Mittel, ohne welches die Seligkeit nicht erlangt werden kann, wollte Augustin lehren. Das ist die Meinung der Molinisten, jedoch nicht aller. Hiegegen bestanden die Thomisten auf der unbedingten praedestinatio ad gloriam und sahen darin den Kern der Augustinischen Lehre. Und das hätten wohl alle anerkannt, wenn sie nur diese Lehre für wahr zu halten und zu begreifen vermocht hätten. Einige, wie Maldonat und Petavius, hatten so viel geschichtlichen Sinn und dogmatische Unbefangenheit, um anzuerkennen, was nicht zu läugnen ist; weil sie aber wie alle Molinisten die unbedingte Prädestination zur Seligkeit für unhaltbar hielten, so erklärten sie, daß in diesem Punct Augustin zu verlassen sei.

Nach diesen Vorbemerkungen schreiten wir zur Sache selbst. Die Pelagianer hatten das sittliche Vermögen des Menschen und den Standpunct des practischen Christenthums auf die einseitigste und schroffste Weise zur Geltung zu bringen unternommen, indem sie das diametrale Gegentheil zu der gnostisch manichäischen Lehre aufstellten, der die frühere Kirchenlehre entgegengetreten war. So steigerten sie diese Kirchenlehre ins

---

1) Vincent. Lin. Commonitor. c. 37.

Extrem. Der Pelagianismus ist in der christlichen Anthropologie und Soteriologie ganz das, was der Arianismus in der christlichen Theologie ist; und andrerseits verhält sich die voraugustinische Kirchenlehre zu der Augustinischen genau wie die vornicänische zur Nicänischen oder Athanasianischen. Dem Pelagianismus gegenüber führte Augustin die bisherige Kirchenlehre einen Schritt weiter, indem er die göttliche Gnade als das absolute Prius und den absoluten Grund alles menschlichen Heils, alles guten Wollens und Thuns erklärte. Das fand den ungetheilten Beifall der Kirche, darin erkannte sie den reinen und vollen Ausdruck des christlichen Glaubens von Anfang an. Augustin war der Paulus seiner Zeit. Nachdem er jedoch die Consequenz dieses Glaubens für den denkenden, nach Erkenntniß seiner Wahrheit ringenden Geist in der absoluten Prädestination des Menschen zum Heil und zur Seligkeit gezogen hatte, da schien Vielen [1]) die menschliche Freiheit in dem absoluten Willensbeschlusse Gottes aufgehoben oder verneint und das thätige Christenthum von dem religiösen absorbirt zu sein. Aus sonst gut katholischen Kreisen in Afrika und besonders in Gallien, von Männern, die durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, wie durch ihre kirchliche Würde gleich ausgezeichnet der allgemeinsten Achtung genossen, erhob sich eine Opposition gegen Augustin und seine Schüler, die um so gewichtiger war, als ihr die einstimmige Lehre der frühern Väter (nur freilich

1) Zu diesen gehört ohne Zweifel auch der Verf. des Commonitorium. Er verstand (c. 37) die Augustinische Lehre dahin: quod magna et specialis ac plane personalis quaedam sit dei gratia, adeo, ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant, nec quaerant, nec pulsent, quicunque illi ad numerum suum (sc. praedestinatorum) pertinent, tamen ita divinitus dispensentur, ut angelicis evecti manibus (der Ausdruck erklärt sich aus der vorausgeschickten Vergleichung), i. e. angelica protectione servati nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum, i. e. nunquam scandalizari. Das ist nun freilich ein grobes Mißverständniß des Augustinischen Gedankens, aber der mögliche Sinn seiner Worte.

nicht ihr Geist und Gedanke) zur Seite stand[1]). Diese Väter hatten nämlich die Paulinische Darstellung Röm. 9 sich so zu recht gelegt, daß sie die Vorherbestimmung auf das Vorherwissen des menschlichen Verhaltens begründeten. Sie waren darin um so zuversichtlicher, als der Apostel selbst sich in solcher Weise zu erklären schien, wenn er Röm. 8, 29 sagt: quos praescivit, et praedestinavit (vgl. jedoch ob. S. 1039). Auf diese Stelle beruft sich namentlich Ambrosius, indem er erklärt[2]): non enim ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum

1) S. Prosperi epist. ad August. (inter Augustin. ep. 225) de reliquiis Pelagianae haereseos in Gallia subolescentibus etc. n. 2: Multi ergo servorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis quae adversus Pelagianos haereticos condidisti, ***contrarium putant Patrum opinioni et ecclesiastico sensui***, ***quidquid in eis de vocatione electorum secundum dei propositum disputasti.*** N. 3: .. Obstinationem suam (ihre Opposition gegen Augustins Lehre) ***vetustate defendunt***, et ea, quae de epistola apostoli Pauli Romanis scribentis ad manifestationem divinae gratiae praevenientis electorum merita (a te) proferuntur, ***a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta*** affirmant. Ja, Prosper selbst kann die Thatsache nicht in Abrede stellen, und bittet Augustin, ihm diese Schwierigkeit zu lösen. Er sagt nämlich l. c. n. 8: Illud etiam, qualiter diluatur, quaesumus patienter insipientiam nostram ferendo demonstres, quod retractis priorum de hac re opinionibus pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et praedestinationem dei ***secundum praescientiam*** receperunt, ut ob hoc deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem uniuscujusque praeviderit, et sub ipso gratiae adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit. So lehrten wirklich alle Väter vor Augustin über die Prädestination, und ich habe nicht eine Stelle bei ihnen auffinden können, welche die Augustinische absolute Prädestination ausspräche. Daß Augustin auf die Frage Prospers keine Antwort gegeben, wie die Herausgeber der Werke des letztern (Paris. 1711) in der admonitio zu seinem Briefe behaupten, ist nun zwar nicht richtig; denn in der Schrift de dono persev. c. 19 ff. kommt er darauf zurück und beruft sich namentlich auf Cyprian, Gregor von Naz. und Ambrosius. Allein die Antwort ist unzureichend, weil Augustin nur die Grundlagen seiner Gnadenlehre bei diesen nachweisen, aber keineswegs auch zeigen kann, daß sie die absolute Prädestination darauf gebaut haben.

2) Ambros. de fide lib. V. c. 6.

merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. Andere halten sich an die evangelische Darstellung Matth. 25 (ob. S. 1041), wie namentlich Chrysostomus [1]), oder sie räsonniren mit Hieronymus: non salvat irrationabiliter et absque judicii veritate, sed causis praecedentibus: quia alii non susceperunt filium dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt [2]). Ja selbst dem Papste Cölestin I. schien die Augustinische Prädestinationslehre nicht unbedenklich zu sein, obgleich dieser doch der semipelagianischen Richtung entfernt nicht angehörte, vielmehr ein strenger Augustinianer war und mit vieler Wärme für Augustin und die kirchliche Geltung seiner Lehre sich erklärte [3]). Am Schlusse seines Schreibens bemerkt er nämlich: profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere. Darunter kann Cölestin nur die Auffassung und Darstellung der Gnade unter dem Gesichtspunct der ewigen, unbedingten Erwählung, wie sie Augustin und seine Schüler vortrugen, verstanden haben, gerade den Punct also, an welchem sich die semipelagianische Opposition entzündete und der der Ausbreitung des Semipelagianismus am meisten Vorschub leistete. Cölestin fühlte, daß dem Widerspruch der Semipelagianer nicht alle Berechtigung abgehe, wenn er es auch nicht so klar erkannte, daß er im Stande gewesen wäre, die Linie der Wahrheit mit Sicherheit vorzuzeichnen. So entschieden er dem, was die Gegner Augustins Positives aufstellten, entgegen- und so ausdrücklich er der Augustinischen Gnadenlehre beitrat [4]), so glaubte er doch dahingestellt

1) Hom. 8 in cap. 25. S. Matth.

2) Hieronym. Ep. 150 ad Hedibiam c. 10.

3) Coelestini papae (pro Prospero et Hilario seu pro ipso Augustino) de gratia dei epistola ad Galliarum episcopos (Opp. S. Augustin. ed. Migne Tom. X. p. 1756 seqq.) c. 1. 2. 3. Hierauf (c. 4. seqq.) setzt Cölestin die Lehre der römischen Kirche, auf welche die Semipelagianer provocirten, auseinander. Der Kern derselben ist c. 12. n. 14 zusammen gefaßt; s. die nächste Anmerkung.

4) Die Semipelagianer meinten nämlich, das Interesse der Sittlichkeit

lassen zu sollen, ob nicht in den Einwürfen derselben gegen die Augustinische Prädestinationslehre etwas Wahres sei. Ueber-

---

erfordere schlechterdings die Annahme, daß der Mensch von sich aus, unabhängig von der göttlichen Gnade das Heilswerk beginnen könne; ein dem Willen Zuvorkommen (praevenire) von Seite der Gnade negire den Willen als Princip seines Wollens. Prosper (ep. ad August. n. 3) läßt sie dieß so aussprechen: Removeri omnem industriam tollique virtutes, si dei constitutio humanas praeveniat voluntates, et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quamdam induci necessitatem, aut diversarum naturarum dici dominum conditorem, si nemo aliud possit esse quam factus est. (Das letztere, d. h. Manichäismus warfen auch die Pelagianer Augustin vor, im Hinblick auf seine Lehre von der Erbsünde und die absolute sittliche Unfähigkeit des Menschen von sich aus.) Um also solcher Lehre zu begegnen, läugneten sie die gratia praeveniens und die absolute Prädestination, und wiesen der göttlichen Gnade die Aufgabe zu, das vom Menschen angefangene Heilswerk weiter zu führen und zu vollenden. Ihre Prädestinationslehre ist darnach diese: Christus ist durch seinen Tod allen Menschen Erlöser geworden, daher können alle die selig werden, qui ad fidem et ad baptismum accedere voluerint. *Qui* autem credituri sunt, *quive* in ea fide, quae deinceps per dei gratiam sit juvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem deum, et eos praedestinasse in regnum suum. Cölestin nun ist weit entfernt, diesen positiven Aufstellungen der Massilienser beizutreten und die Augustinischen ihnen zu opfern. Er sagt (l. c. c. 12. n. 14): .. omnium bonorum affectuum atque operum, et omnium studiorum omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad deum tenditur, deum profiteamur auctorem, et non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Das gehe aber nicht so zu, daß der Mensch sich dabei unthätig verhalte, sein freier Wille auf die Seite geschoben oder beeinträchtigt werde. Quo utique auxilio et munere dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur (ganz wie Augustin, s. ob. S. 1013. A. 2), ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona (ob. S. 976. A.), et pro his quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult, et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quae exercenda, non negligenda donavit: ut et nos cooperatores simus gratiae dei, ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus, qui sanat omnes languores. Nur die Prädestinationsfrage berührt Cölestin nicht.

haupt aber glaubte er sich auf eine Entscheidung über jene difficiliores quaestiones nicht einlassen zu sollen, weil das Interesse des Glaubensbekenntnisses dieß nicht zu erfordern schien [1]).

Die absolute Prädestination Augustins ist nur die Consequenz seiner Lehre von der Gnade in ihrem Verhältniß zur menschlichen Freiheit, wie die bedingte Prädestination die Consequenz der früheren, davon verschiedenen Gnadenlehre. Dieser Gegensatz besteht, kurz ausgedrückt, darin, daß die frühern Väter lehren, der menschliche Wille prävenire die göttliche Gnade, Augustin umgekehrt, die göttliche Gnade prävenire den menschlichen Willen. Das heißt mit andern Worten und begriffmäßig ausgedrückt: nach jenen ist der Wille des Menschen das eigentliche Princip seiner Bekehrung, Rechtfertigung, Seligkeit, und die göttliche Gnade kommt hinzu, das Gedeihen und die Vollendung dessen verleihend, was der Mensch will, aber aus eigener Kraft nicht auszurichten vermag. Das Wollen kommt vom Menschen, das Vollbringen gibt Gott. Nach Augustin ist die göttliche Gnade das absolute, von sich aus, unabhängig von menschlichem Verlangen nach dem Guten anfangende und durchgängig in dieser Weise wirkende Princip alles guten Willens im Menschen, seines Glaubens, seiner Rechtfertigung, Ausdauer in der Gerechtigkeit und seiner endlichen Beseligung, der menschliche Wille aber verhält sich als das secundäre Princip (also auch als Princip).

Wie verhält es sich nun — müssen wir fragen — mit diesem (doppelten) Gegensatze? Schließt er ein gegensätzliches Bewußtsein der Wahrheit (des Glaubens) ein, oder nicht? Ist es vielleicht dieselbe Wahrheit, dieselbe Idee des göttlichen Heilswillens (der göttlichen Gnade), von der die beiden Lehr-

---

1) So verstehen wir den jener Bemerkung beigefügten Satz (welcher der Schlußsatz des ganzen Schreibens ist): Quia ad confitendam gratiam dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt, ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium.

weisen getragen sind und der sie nur einen relativ verschiedenen Ausdruck geben, nach Maaßgabe nämlich der verschiedenen häretischen Opposition? Verhalten sie sich vielleicht als Stufen und Standpuncte der Erkenntniß in der Art, daß die eine die empirisch vorstellungsmäßige, die andere die speculativ begriffsmäßige Erkenntniß des Glaubens vertritt? So verhält es sich in der That, und dieß läßt sich in folgender Weise klar machen und begründen. Keine Idee, und so auch die der allwaltenden göttlichen Gnade nicht, läßt sich absolut ausdrücken und erkennen. Ihr Inhalt muß vorgestellt und begriffen, in solchem dialectischen Fortschritt erkannt werden, so daß in dem Begriff die Vorstellung nicht verneint, aufgehoben, sondern nur über sich hinausgehoben, in der Vorstellung hinwiederum der Begriff nicht ausgeschlossen, sondern nur noch nicht vollzogen, aber seine Vollziehung zugelassen ist. So ist beides wahr, aber das Wahre ist dieser Fortschritt der Erkenntniß von der Vorstellung zum Begriff. Beide sind nothwendig, weil wir die Wahrheit nicht absolut, mit einem Mal, in einem Denkact erfassen können, wie wir das wiederholt und bei jeder Gelegenheit nachgewiesen haben. Dieser innern Dialectik des Bewußtseins der Wahrheit entspricht die äußere geschichtliche Entwicklung des Dogma's. Die Bekämpfung des Gnosticismus und des Manichäismus fordert die vorstellungsmäßige Behauptung und Entwicklung der Wahrheit, daß der menschliche Wille als sittlich freier Princip seiner Güte sei, wenn er auch nur unter dem Beistand der göttlichen Gnade wahrhaft gut sein, der Mensch nur durch die Gnade selig werden kann. Das ist nicht nur ganz wahr, sondern auch gegenüber jener Häresie, also relativ, die absolute Wahrheit. Es hieße aber die Linie der Wahrheit überschreiten, wollte man den menschlichen Willen, weil er sittlich frei ist, als das absolute Princip seiner Güte behaupten. Das hat Pelagius gethan. Nothwendig mußte jetzt die Kirchenlehre die göttliche Gnade in den Vordergrund ziehen und als das absolute Princip alles guten menschlichen Willens behaupten, diese Seite des Dogma's entwickeln. Das that

vornämlich Augustin. Er ist der zeitliche Repräsentant des kirchlichen Geistes in dieser Frage, wie Athanasius in der theologischen. Um aber die Linie der Wahrheit nicht zu überschreiten und den Zusammenhang mit der frühern Kirchenlehre nicht zu zerstören, mußte erkannt und gelehrt werden, daß die göttliche Gnade das absolute Princip des guten menschlichen Willens ist, unbeschadet daß dieser selbst sich Princip seiner Güte ist. Das hat auch Augustin immer und überall gelehrt, aber erkannt und dargestellt hat er es nur unvollkommen. Vom Standpunct der voraugustinischen Lehre kann und muß man sagen: homini facienti quod est in se, deus non denegat gratiam[1]), sowie ferner, daß die göttliche Gnade durch den menschlichen Willen wirksam werde (im Gegensatz der efficacia gratiae ex sese). Daraus folgt die bedingte Prädestination. Und das alles ist ganz wahr, so lange es nicht (wie von den Semipelagianern geschah) exclusiv gefaßt, der Fortschritt zu der begrifflichen Erkenntniß und den ihr gemäßen Bestimmungen des Dogma's nicht verweigert wird, in welcher die Wahrheit dieser Sätze nicht negirt, sondern dieselben nur näher und schärfer bestimmt, zu einer tiefern Erfassung des Glaubens fortgeschritten und so die blos empirisch vorstellungsmäßige Erkenntniß desselben überholt wird. In diesem Fortschritt wird die reine Gratuität und Prävenienz, sowie die absolute Wirksamkeit der Gnade erkannt, und daraus folgt die absolute Prädestination zum ewigen Leben. Verbinden also muß man beide Standpuncte, nicht trennen darf man sie und den einen dem andern entgegenstellen oder mit Ausschluß desselben festhalten wollen. Dann löst sich der scheinbare dissensus patrum in einen wirklichen consensus auf, und der von Augustin scheinbar fallen gelassene Faden der kirchlichen Lehrtradition erscheint von demselben in Wahrheit festgehalten und nur so zu sagen weiter gesponnen. Das ist der profectus religionis, den Vincentinus so

1) Es ist dieß der bekannte vielbestrittene scholastische Satz, den Molina auf eine Fiction begründet hat, weil er in das innere Wesen der Erkenntniß der absoluten Wahrheit keine Einsicht hatte.

beredt vertheidigt, den er aber in der Augustinischen Gnadenlehre nicht zu erkennen vermochte. Es liegt hier nicht, wie ihm schien, eine Vertauschung (permutatio) der alten Wahrheit mit einer neuen, sondern nur die weitere Verfolgung und Entwicklung derselben und ihr dem neuen Gegensatz angepaßter Ausdruck vor. Es ist ein wahrer Fortschritt, weil die alte Wahrheit behauptet, und ein wirklicher Fortschritt, nicht die Monotonie der Tautologie, weil sie weiter entwickelt, tiefer begründet und speculativ erkannt ist.

Augustin selbst hatte von dem Verhältniß seiner Lehre zu der frühern Kirchenlehre ganz und gar diese Anschauung, wenn er sie gleich nicht vollkommen durchzuführen vermochte. Den Einwurf Julians, die frühern Väter und besonders die orientalischen hätten anders, d. h. anderes gelehrt, weist er einfach mit den Worten zurück: non est, cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique Christiani sunt, et utriusque (Orientalium et Occidentalium) partis fides ista una est, quia et fides ista Christiana est [1]). Wäre die Streitfrage, die uns jetzt beschäftigt, vor ihnen als Richtern verhandelt worden, und hätten sie dann nicht anders sich ausgesprochen, als sie damals gethan haben, dann möchte Julian Recht haben. Aber das eben sei der Punct, den er ganz außer Acht lasse. Es handle sich jetzt nicht mehr um den Gegensatz gegen die Manichäer, sondern um den von ihm und seinen Genossen aufgestellten, um ein ganz anderes Extrem; aber auch so sprächen die Väter deutlich genug gegen sie und für ihn [2]). Bevor die

---

1) Contr. Julian. lib. I. c. 4.

2) Contr. Julian. lib. II. c. 10. n. 34: Nondum vobiscum apud istos judices aliquid agebamus et apud eos acta est causa nostra. Nec nos nec vos eis noti fueramus, et eorum pro nobis latas contra vos sententias recitamus. Nondum vobiscum certabamur, et eis pronuntiantibus vicimus. Vgl. Op. imperf. lib. II. c. 236 und öfters. Bezüglich der Gnadenlehre ist dieß auch ganz richtig. Die ältern Väter kennen nicht blos eine äußere, sondern auch eine innere Gnade; auch lehren sie nicht blos die Nützlichkeit oder Förderlichkeit, sondern die Nothwendigkeit derselben. Die bezeichnenden pelagianischen Aussprüche wird man vergeblich bei ihnen suchen.

pelagianische Häresie entstanden war, hätten die Väter nicht nothwendig gehabt, die schwierige Frage von dem absoluten Verhältniß der Gnade zu dem menschlichen Willen (Vorherbestimmung) zu behandeln. So sei es geschehen, daß sie über die göttliche Gnade nur gleichsam im Vorbeigehen und ganz kurz sich ausgelassen und dafür bei Demjenigen verweilten, was gegen die damaligen Feinde der Kirche zu vertheidigen war. Damals handelte es sich von dem Ursprung des Bösen aus der Freiheit des menschlichen Willens und um das sittlich freie Wesen desselben [1]. „Etwas anderes ist die Frage, woher das Böse stamme, etwas anderes die Frage, wie die ursprüngliche Güte wieder zu gewinnen oder zu einer noch vollkommnern zu gelangen sei" [2]. Mit dieser Bemerkung tritt er den Pelagianern entgegen, wenn sie auf die Ungleichheit seiner eigenen Gnadenlehre hinwiesen. In seiner Schrift de libero arbitrio habe er die erstere Frage behandelt und hier vieles für die Anerkennung des freien Willens dem Zweck seiner Disputation entsprechend vorbringen müssen; gleichwohl habe er nicht pelagianisch oder

So finden sich auch die arianischen Hauptsätze nicht bei den vornicänischen Vätern. Aber wie diese sich nicht zu dem Begriff der Homoousie erheben, so jene nicht zu dem der absoluten Prädestination.

1) Augustin. de praedest. SS. c. 14. n. 27: Quid opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? Quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia quid sentirent breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent, immorarentur vero in eis, quae adversus inimicos ecclesiae disputabant. Auf die gleiche Weise erklärt Augustin auch das Unzureichende der Auseinandersetzung und Erörterung des Trinitätsverhältnisses bei den vornicänischen Vätern, die sich zu dem Begriffe der absoluten Wesenseinheit der göttlichen Hypostasen nicht erhoben, weil sie es mit Häretikern zu thun hatten, welche die Wesenseinheit Gottes zur Läugnung göttlicher Hypostasen mißbrauchten. Vor Ausbruch der arianischen Häresie, sagt er, sei über die göttliche Trinität nicht perfecte tractirt worden.

2) Augustin. retract. lib. I. c. 9. n. 2: Aliud est enim quaerere, unde sit malum; et aliud est quaerere, unde redeatur ad pristinum vel ad majus perveniatur bonum.

so von ihm geredet, daß für die Anerkennung der Gnade Gottes und ihrer Nothwendigkeit kein Raum geblieben wäre [1]). Besonders bemerkenswerth aber erscheint das, was Augustin in seinen Retractationen zur Erklärung der von ihm selbst früher gelehrten [2]) bedingten Prädestination anführt [3]). Damals habe er noch nicht genauer untersucht und noch nicht erkannt gehabt, von welcher Art die Gnadenwahl sei. Nach seiner damaligen Einsicht habe er gemeint und gesagt (prop. 61): quod credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat Spiritum sanctum. Daraus folgte die bedingte, auf das Vorherwissen unseres freien Verhaltens zu dem Worte des Evangeliums begründete Prädestination, wie er sie (in der angeführten propositio) auch aufgestellt habe. Jetzt wisse er, daß auch der Glaube ein Geschenk Gottes sei [4]), eine Gabe desselben hl. Geistes, welcher die guten Werke verleiht. Beides ist unser Werk, weil wir Wesen mit freiem Willen sind, und doch auch wieder beides Gottes Werk vermöge des Geistes des Glaubens und der Liebe, den er uns verleiht [5]). Wenn er daher in jener Schrift gesagt habe: nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas diffunditur in cordibus nostris, so sei das zwar wahr; aber nach derselben Regel sei beides sowohl Gottes Werk, weil

---

1) L. c. n. 3. Vgl. cap. 10. n. 2. cap. 13. n. 5. cap. 15. n. 2 seqq.

2) In seiner Schrift Expositio quarumdam propositionum ex epistola apostoli ad Romanos. Prop. 60: Non ergo elegit deus opera cujusquam in praescientia, *quae ipse daturus esset*, sed *fidem* elegit in praescientia, *ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit*, cui Spiritum sanctum daret, *ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur*.

3) Retract. lib. I. c. 23.

4) Augustin bezeichnet (de praedest. SS. c. 3) 1 Cor. 4, 7: quis te discernit? quid habes, quod non accepisti? als das Zeugniß, durch welches er hauptsächlich zu der Ueberzeugung gelangt sei, auch der Glaube sei eine Gnade Gottes.

5) L. c. n. 2: Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et charitatis.

er den (guten) Willen bereitet, als unser Werk, weil es mit unserm Willen und durch ihn geschieht (quia non fit nisi volentibus nobis [1]), und zwar — was er hier nicht ausspricht, wohl aber sonst immer — in erster Linie Gottes, in zweiter Linie erst unser Werk. Von diesem Satz aus folgt die absolute Prädestination unbeschadet der Selbstbestimmung des Menschen. Endlich retractirt Augustin hier noch die von seinem frühern Standpunct aus gezogene Gleichstellung der praedestinatio und reprobatio. Er hatte zu Röm. 9, 18 gesagt: wessen sich Gott erbarmt, dem verleiht er seine Gnade, durch die er gute Werke verrichtet, und wen er verstocket, den verläßt er, und so thut dieser böse Werke [2]) — und hinzugefügt: jene Erbarmung wird dem vorausgehenden Verdienste des Glaubens zu Theil, und diese Verstockung der vorausgehenden Unfrömmigkeit. Daraus folgte, was er in derselben Schrift auch ausdrücklich erklärt: *sicut* in iis, quos eligit deus, non opera, sed fides inchoat meritum, ut per munus dei bene operentur; *sic* in iis, quos damnat, infidelitas et impietas inchoat poenae meritum, ut per ipsam poenam etiam male operentur [3]). So habe er gesprochen, als er sich noch nicht Rechenschaft darüber gegeben, ob nicht vielleicht schon der Glaube eine Gabe Gottes sei, und noch nicht erkannt habe, daß das wirklich so sei. Wenn aber dieß, dann ist ein großer Unterschied zwischen Erwählung und Verwerfung, inwiefern jene in dem göttlichen Wohlwollen, diese aber in der Bosheit des menschlichen Willens ihren absoluten Grund hat, die erstere somit ein Act der göttlichen Gnade, die letztere ein Act der göttlichen Gerechtigkeit ist. Die s. g. gemina praedestinatio, d. h. die Lehre, daß Gott kraft seines ewigen und absolut wirksamen Willens, durch einen und denselben Willensact, einige zum Leben, andere zum Verderben bestimme, oder ebenso zu diesem wie zu jenem

1) L. c. n. 3.

2) So sind die Worte gemeint: cujus miseretur, facit eum bene operari, et quem obdurat, relinquit eum ut male operetur. L. c. n. 4.

3) L. c. n. 3 u. 4.

determinire, ist nicht Augustinisch. Es ist dieß die von dem Augustinismus wohl zu unterscheidende Lehre des spätern Prädestinatianismus (Gottschalk, Calvin), nicht die Augustinische Lehre in dem eigenen Sinne Augustins, sondern die semipelagianische Auffassung derselben, gegen die Augustin protestirt — was für die Richtigkeit seines Gedankens zeugt — die aber nicht ohne allen Grund ist, weil seine Darstellung der Sache nicht perfect ist.

Auch die Sprache der voraugustinischen Väter ist in solcher formellen Beziehung nicht ganz correct. Dieß wird sich aus der folgenden nähern Nachweisung des Verhältnisses ihrer Lehre zu der Augustinischen ergeben.

Die Frage ist, wie der sündhafte, von dem Wege zur Seligkeit abgekommene Mensch durch Gottes Gnade zur Umkehr vermocht, zur Gerechtigkeit und zum wahren Leben geführt werde[1]). Fassen wir die Bekehrung psychologisch, so werden wir sagen müssen, es sei das ein Vorgang, der mit der Erkenntniß des Menschen, daß er auf falschem Wege gehe und an dem Abgrund des Verderbens stehe; mit der Erkenntniß ferner seiner eigenen sittlichen Schwäche und Unfähigkeit, folglich mit dem Bewußtsein der Hilfs- oder Erlösungsbedürftigkeit beginne. Verbinden wir damit, was uns die christliche Lehre in dieser Beziehung an die Hand gibt, so müssen wir jedoch alsbald beifügen, daß er diesen Anfang nicht nur so von sich aus durch Einkehr in sich, sondern aus Veranlassung der Predigt

---

1) Es ist kein *wesentlicher* Unterschied zwischen dieser Frage und der allgemeinern in Betreff des rein creatürlichen Menschen, wie nämlich dieser, also der endliche, schwache (aber noch nicht gefallene) Mensch durch Gottes Gnade zum wahren, in Gott seligen Leben geführt werde. Die s. g. Augustinianer, d. h. die Jansenisten und die ihnen sich annähernden Theologen fassen den Unterschied beider Zustände als einen specifischen, verleitet durch die bekannte Augustinische Unterscheidung (in der Schrift de corrept. et grat.) zwischen auxilium quo und auxilium sine quo non (sc. fit bonum). Die Thomisten verwerfen diese Ansicht der Augustinianer mit vollem Recht.

des Evangeliums, welches das Verderbniß alles Fleisches, zugleich aber auch die Bereitheit Gottes, den Menschen durch Christus wieder mit sich zu verbinden, verkündigt (Röm. 1, 17 ff. u. a.), durch die erweckende göttliche Gnade wirklich macht. Ist der Mensch so zur wahren und fruchtbaren Erkenntniß seiner selbst gekommen, so richtet er seinen Blick auf Gott und den von ihm gesandten Erlöser, oder was dasselbe, so dringt das Wort des Evangeliums ihm „durchs Herz" (Apg. 2, 37), er streckt die Hände nach der ihm gebotenen Hilfe und Rettung aus, glaubt und läßt sich taufen und erlangt in der dadurch geknüpften Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser das Heil (Apg. 2, 38 ff. Trident. sess. 6. cap. 6. 7). Die Frage ist nun: was gehört hievon der göttlichen Gnade, was der menschlichen Selbstthätigkeit an, und auf welcher Seite liegt der eigentliche Anfang? Man wird nicht sagen können, daß alles und jegliches Entgegenkommen des Menschen von sich aus gegen die Lehre von der Gnade Gottes und ihrer absoluten Nothwendigkeit zum Heil verstoße. Etwas anderes ist es, wenn ich annehme, der Mensch stelle sich von sich aus für die göttliche Gnade empfänglich dar, und etwas anderes, wenn ich annehmen wollte, daß er sich durch sein Thun und Lassen derselben würdig zu machen vermöge. Etwas anderes ist es, wenn er von sich aus seine Umkehr möglich macht, indem er die Hindernisse, die ihr von seiner Seite im Weg stehen, in sich beseitigt, etwas anderes, wenn er activ und positiv in den Weg des Heils durch Umkehr einlenkt. Kann er das letztere nicht von sich aus, sondern nur durch die göttliche Gnade, wohl aber das erstere, so darf ich — wiewohl nur in einem limitirten Sinne — sagen, Gott komme dem Menschen (homini facienti, quod est in se) mit seiner Gnade zu Hilfe, seinem Wollen das Vollbringen verleihend. Man darf nie vergessen, daß das Evangelium das Gesetz nicht aufheben will, daß es, indem es Gottes Barmherzigkeit, Nachsicht und Gnade uns ankündigt, nicht aufhört, sich an unsere eigene Selbstthätigkeit zu wenden. Wenn das Augustinische Wort:

da domine quod jubes, et jube quod vis [1]) der Ausdruck einer tiefen Wahrheit ist, daß wir nämlich nur durch Gottes Kraft stark sind, so darf es doch nicht exclusiv genommen und so verstanden werden, als ob wir, denen Gott Vernunft und freien Willen gegeben, darin nicht wirkliche Kräfte der wahren Erkenntniß und des sittlichen Wollens und Thuns (auch nach dem Sündenfalle noch) besäßen. Das Gesetz, die sittliche Ermahnung und Warnung hätten keinen Sinn und keine Berechtigung, wenn es nicht in unserer Hand läge, der göttlichen Gnade durch unsern Vernunft- und Willensgebrauch wenigstens in der vorhin bezeichneten Weise entgegenzukommen, also für sie uns empfänglich, ihre Wirksamkeit in uns möglich zu machen; wenn es ferner nicht in unserer Hand läge, die empfangene Gnade so selbstthätig zu verwerthen, daß wir uns für ihren Fortempfang (Mehrung der Gnade) empfänglich machen u. s. w. Damit ist und soll jedoch nichts weiteres gesagt sein, als daß der Mensch Gott, seinem weltregierenden Walten und insbesondere seiner Gnade gegenüber nicht wie ein Klotz oder Stein, sondern als persönlicher, daher selbstbewußter und selbst sich bestimmender Geist verhalte, und in seiner actuellen Persönlichkeit die Bedingungen der Wirksamkeit und Fruchtbarkeit der Gnade mitbringe. Seine wirkliche Vernünftigkeit und sittliche Freiheit (Güte seines Willens) mag man so gering als man will tariren, man mag sie noch unter den Nullpunct herabsetzen und ihn, so wie er an und für sich selbst in Folge des Sündenfalles ist, als unvernünftig und sittlich unfrei d. h. schlecht denken; aber Vernunft und Willensfreiheit und deren natürlichen Gebrauch, wodurch er geistige Person, und der eine diese, der andere eine andere Persönlichkeit ist, darf man ihm nicht absprechen, und also auch nicht behaupten, daß alle Menschen

1) Augustin. confess. lib. 10. c. 19. 31. 37. Dieses Wort war, wie Augustin erzählt (de don. persev. c. 20. n. 53), dem Pelagius ganz unerträglich. Er hatte kein Verständniß für die ächte Frömmigkeit und die Tiefe der religiösen Ueberzeugung, die in Augustin lebte und der er in seinen Confessionen einen so warmen Ausdruck gegeben hat.

vor und außer der Gnade eine ganz gleiche massa deperdita seien, in welche geistiges Leben und Streben erst durch die übernatürliche göttliche Erweckung und Belebung komme, um in denjenigen sich kundzugeben, welchen die Gnade Gottes zu Theil wird, so daß die Menschen, an sich schlechthin ununterschieden in geistiger und sittlicher Beziehung, erst und allein durch die göttliche Einwirkung anfangen, in solcher Beziehung sich von einander zu unterscheiden. Geht man von solcher Anschauung des natürlichen Menschen oder der Menschheit aus — und es ist nicht zu läugnen, daß Augustin ihr das Wort redet oder doch in seinen Ausführungen von ihr sich nicht loszumachen weiß — so ist die Erwählung Einiger ein beliebiger, willkührlicher Act und kann nichts anderes sein. Sagt man sich von solchem Gottes nicht würdigen, unhaltbaren Gedanken los, und nimmt somit an, daß im Menschen etwas sei, woran die göttliche Gnade anknüpft und wodurch ihre Wirksamkeit und Fruchtbarkeit bedingt ist; so wird damit nicht, oder braucht doch nicht verkannt zu werden, daß jenes Etwas doch nur ein nicht — Nichts, oder — wie man auch gesagt hat — ein natürlich Gutes, und noch nichts von dem übernatürlich Guten sei, was allein durch die Gnade im Menschen ist. Es ist damit nicht geläugnet, daß aller und jeder wahrhaft gute Gedanke und Wille, daß auch schon der leiseste Anfang der wirklichen Umkehr des Sünders auf den Weg zum wahren Leben die Wirkung der göttlichen Gnade sei. Aber es ist dieß damit auch noch nicht behauptet und zur Anerkennung gebracht.

Was wir im Bisherigen dargestellt haben, ist darauf angelegt, diesen Fortschritt vorzubereiten und einzuleiten. Werfen wir jetzt einen Blick auf die Lehrdarstellung der voraugustinischen Väter, so haben diese, unbefangen und sorglos wie sie sich aussprachen, weil die pelagianische Consequenz ihnen nicht vor Augen stand, sondern das gerade entgegengesetzte Extrem zu bekämpfen war, den vom Menschen ausgehenden Anfang noch nicht in solcher Schärfe als bloße Empfänglichkeit für die übernatürliche Gnade oder als blos natürlich Gutes hingestellt und

von der Würdigkeit für dieselbe und dem übernatürlich Guten selbst bestimmt unterschieden. Es ist das Ineinanderfließen des menschlichen und des göttlichen Werkes bei ihnen noch nicht durch die Unterscheidung beseitigt, der zufolge man in dem menschlichen Werke zunächst nur die Voraussetzung oder Bedingung Dessen, was zum wahrhaften, ewigen, seligen Leben gehört, erkennt, und dieses ganz, nach Anfang, Fortgang und Ende, der göttlichen Gnade zuschreibt. Es ist ferner von ihnen noch nicht mit voller Bestimmtheit und Sicherheit erkannt daß, weil der Grund alles menschlichen Heils in Gott ruht, die menschliche Heilsthätigkeit sich ganz auf diesem Grunde aufbaut, folglich eine secundäre, bedingte ist. Zum Belege dessen mögen ein paar Aeußerungen dieser Väter angeführt werden. So sagt Hilarius: „Von uns geht der Anfang im Heilswerke aus, wenn wir bitten, damit die Gnade Gottes darauf folge. Obwohl die vollkommne Einsicht von Gott kommt, so müssen doch wir anfangen, um die vollkommne Einsicht zu verdienen; denn demjenigen, welcher nicht von sich aus anfangt, hat Gott alles verschlossen, demjenigen dagegen, welcher anfangt, will Gott Wachsthum verleihen, weil unsere Schwachheit nicht durch sich selbst die Vollendung erlangt" u. s. w. Ambrosius ermahnt: „Erhebe dich zuerst, der du bis dahin sitzend geschlafen, denn diejenigen, welche stehen (und gehen, d. i. ihren Willen zum Guten bethätigen), erwählet Christus. So stehe also auf, gehe zur Kirche, da ist der Vater, da ist der Sohn, da ist der hl. Geist." Ferner Hieronymus: „Unsere Sache ist es zu bitten, wir haben anzufangen, er zu vollenden; wir haben ihm darzubringen, was wir vermögen, er hat zu erfüllen, was wir nicht vermögen." In den Homilien des Chrysostomus kehrt dieser Gedanke unendlich oft wieder. Dabei bemerkt er, wie die übrigen, daß das, was Gott thue, unendlich mehr sei als das unsrige, und in Erwägung dessen bezeichnen sie die göttliche Gabe als largitas gratiae. So auch die Semipelagianer, wenn sie das Heilswerk mit der menschlichen Glaubensgeneigtheit beginnen lassen und bemerken, daß dieß außer allem

Verhältniß zu dem stehe, was Gott verleiht. Weil also die Väter jene Unterscheidungen noch nicht machen, so ist ihre Theorie des Verhältnisses von Gnade und Freiheit unvollkommen; aber sie ist nicht unwahr, weil das Heilswerk in Wahrheit ein Werk der menschlichen Selbst- und Freithätigkeit ist, oder, wie Augustin sagt, non fit nisi volentibus nobis. Nicht das aber ist das Unvollkommene in ihr, daß sie die menschliche Thätigkeit vorhergehen und die göttliche folgen lassen; denn einmal heben sie diese sinnlich anschauliche Vorstellung des Verhältnisses in dem Begriff der Prädestination selbst auf, und sodann ist auch die Augustinische gratia praeveniens eine blos vorstellungsmäßige Bestimmung, weil das göttliche Thun in Wahrheit kein zeitlich vorhergehendes ist. Vielmehr liegt das Unvollkommne jener Theorie der Väter darin, daß sie das menschliche Werk nicht bestimmt als bloße Empfänglichkeit bezeichnen und somit hinter dem reinen Begriff der Gnade als donum mere gratuitum zurückbleiben, und daß sie den Menschen und Gott in das Heilswerk sich gleichsam theilen lassen (statt dasselbe in absoluter Weise ganz Gott und in relativer ganz dem Menschen zuzuschreiben) und so hinter dem Begriffe der göttlichen Gnade als der Urquelle alles Heils zurückbleiben und sich zu dem Begriff der absoluten Prädestination nicht erheben.

Diesen Fortschritt hat Augustin vollzogen. Er ist innerlich nothwendig, weil erst in ihm das reflectirende Denken über das Verhältniß von Gnade und Freiheit zum Abschluß und zur Ruhe kommt; er war äußerlich geboten durch das Auftreten des Pelagianismus, der die Freiheit des Willens als das absolute Princip seiner Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit faßte und so nur noch von einer äußern Gnade Gottes sprechen konnte, nachdem er die innere mit der moralischen Natur des Menschen identificirt hatte. Man darf aber — wir wiederholen es — nicht meinen, als ob die absolute Gnadenwahl, dieser letzte Gedanke der Dialectik des christlichen Gnadenbewußtseins, nun auch der einzig wahre und ausschließlich festzuhaltende sei. Hat doch der Begriff des absoluten Heilswillens Gottes nur

auf Grund der ihm vorausgehenden Vorstellung der Freiheit des menschlichen Willens als des ihm immanenten Princips seiner Güte, und somit nur in Verbindung mit ihr Bestand und Halt. Vom Standpunct der absoluten Prädestination läßt sich das nothwendige Eintreten und der wesentliche Antheil der menschlichen Selbst- und Freithätigkeit am Heilswerke nicht zur Anerkennung bringen; vom Standpunct der Vorstellung des menschlichen Willens als des Princips seiner Güte die göttliche Thätigkeit als absolut nothwendig und als die absolute Quelle alles guten menschlichen Willens nicht begreifen. Und doch ist beides wahr und nothwendig festzuhalten. Die Wahrheit, die ganze Wahrheit kann daher nur im Fortschritt des Denkens vom Standpuncte dieser Vorstellung zu jenem des Begriffs erkannt werden. In der christlichen Anschauung sind beide Wahrheiten zusammengefaßt, der christliche Glaube hält sie zugleich fest und will keine der andern zum Opfer gebracht wissen. Dadurch ist die dogmatische Entwicklung bestimmt, welche der kirchliche Geist im Fortgang der Zeit vollzieht. Diese Entwicklung nämlich hat beide Seiten der Wahrheit herauszustellen und so den Inhalt des Dogma's ausdrücklich zu erschöpfen. Und so ist es auch geschehen.

Bei dieser Entwicklung kann es sich aber nicht blos um das formelle Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Willensfreiheit handeln; nothwendig stellt sich das materielle Verhältniß dem formellen zur Seite. Hier handelt es sich um die Frage, was denn die göttliche Gnade eigentlich sei, als was sich ihre Wirkung auf den Menschen und in ihm darstelle. Der Begriff, daß sie ein freies göttliches Wohlwollen, eine unverdiente göttliche Gabe (donum mere gratuitum) sei, genügt nicht; denn unter diesen Begriff fällt überhaupt alles, was Gott für seine vernünftige Creatur außer und gleichsam nach der Schöpfung zu thun gewillt ist. Es muß also von dem allgemeinen Unterschied von Natur und Gnade zu dem speciellen von äußerer und innerer Gnade fortgeschritten und in dieser letztern das eigentlichste und unmittelbarste Wesen

der Gnade erkannt werden. In seiner ganzen Schärfe wurde dieser Unterschied erst durch Augustin zur Geltung gebracht, nachdem er in der frühern Kirchenlehre noch nicht sehr ausdrücklich zur Sprache gekommen, von Pelagius aber geradezu geläugnet worden war. In seinem Glauben weiß der Christ von einer göttlichen Gnade, die verschieden ist von der Natur, d. i. der schöpferischen Ausrüstung mit den höchsten Gaben der Vernunft und Willensfreiheit, verschieden auch von dem göttlichen Gesetz, durch welches uns Gott kund thut, was wir thun und lassen sollen, verschieden ebenso von dem Evangelium als Verheißung der Sündennachlassung um Christi willen, verschieden endlich von dem Beispiele der Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie es uns Christus in seinem Leben gegeben hat [1]). Diese Gnade ist nicht etwas nur äußerlich anklingendes, sondern eine innerlich eindringende, die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgießende, die Begierlichkeit des Fleisches austilgende göttliche Kraft, zufolge der wir nicht bloß können oder leichter thun, sondern auch wirklich wollen, was wir sollen, und ohne die wir dieß nie so wollen, wie wir sollen [2]). Am klarsten ist der

---

1) Augustin. de grat. Christi c. 3. 4. 10. 13. 24. 26. 34. 35 u. a.

2) Augustin. de grat. Chr. c. 13: Haec gratia .. sic dicatur, ut altius et interius eam deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos, qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum, qui incrementum suum ministrat occultus, ita ut non tantummodo ostendat veritatem, verum etiam impertiat charitatem. L. c. c. 10: Volumus eam gratiam iste (Pelagius) aliquando fateatur, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur, nec solum revelatur sapientia, verum et amatur, non solum suadetur omne quod bonum est, verum et persuadetur . . . hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam esse Christianus. L. c. c. 26: Gratiam dei, qua charitas dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum S. qui datus est nobis, sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa quod ad pietatem pertinet veramque justitiam fieri posse non dubitet. Non quomodo iste (Pelagius), qui cum dicit propterea dari gratiam, ut quod a deo praecipitur facilius impleatur, quid de illa sentiat, satis ostendit, scilicet quod etiam sine illa, etsi minus facile, fieri tamen potest, quod divinitus praecipitur.

Begriff der innern göttlichen Gnade ausgesprochen in dem Worte: der Geist des Glaubens und der Liebe wird uns vom hl. Geiste eingehaucht (oben S. 1052. A. 5. vgl. Eph. 6, 23). In solchem Sinne nennt der Apostel (Röm. 1, 16) das Evangelium Jesu Christi eine Kraft Gottes zum Heile. Wer vom Geiste des Glaubens und der Liebe, d. i. von dem Geiste Gottes getragen wird oder beseelt ist, der ist ein Kind Gottes und in Hoffnung Erbe des ewigen Lebens [1]) (Tit. 3, 5—7. vgl. Joh. 17, 3).

So haben wir denn den Fortschritt, welchen die kirchliche Lehrentwicklung zur Zeit Augustins und vorzugsweise auch durch ihn gemacht hat, nach allen Seiten als einen im christlichen Glaubensbewußtsein innerlich begründeten und gegenüber der pelagianischen Lehre absolut nothwendigen erkannt. Das schließt aber nicht aus, daß die Ausführung und Begründung desselben, wie sie Augustin in seinen Schriften gibt, nicht mehr und weniger unvollkommen und mangelhaft sein könne. In der That unterliegt insbesondere seine Prädestinationslehre erheblichen Bedenken, welche gleich anfangs gegen sie geltend gemacht wurden und in der Folgezeit immer aufs neue wieder aufgetaucht sind. Davon haben wir jetzt noch zu reden.

Diese seine Lehre ist im Ganzen und Wesentlichen folgende [2]). Augustin geht von dem Begriff der innern Gnade Gottes in Christo aus. Diese Gnade ist eine rein unverdiente Gabe Gottes. Beständig wiederholt er den Satz: gratia non secundum merita datur, d. h. sie kommt, wem sie immer zukommt, lediglich durch Gottes Erbarmen zu; wir erscheinen derselben, und alle in gleicher Weise, schlechthin unwürdig. Die Gnade prävenirt unsern Willen und macht ihn zu einem guten. Sie ist aber nicht bloß die anfangende, sondern auch die fortgehende, durchgängige absolute Ursache des guten Willens, also berufende und zum Glauben erweckende, sodann rechtfertigende (durch

1) Conc. Trid. sess. VI. c. 7.

2) Sie ist entwickelt in den letzten Schriften Augustins, namentlich den drei: de corrept. et gr., de praedestinat. SS., de dono perseverantiae.

Sündennachlassung und Ausgießung des Geistes der Liebe) und schließlich beseligende Gnade (durch Verleihung der Ausdauer in der Gerechtigkeit). Da nun die Gnade Gottes nicht eine Naturkraft ist, wie z. B. das Licht der Sonne, welches mit innerer Nothwendigkeit von ihr ausströmt, nach allen Seiten alles beleuchtend und erwärmend, sondern ein Wille des persönlichen Gottes; so ist das ewige Leben des Menschen in der Hand des göttlichen Willens, und der erlangt es, welchem Gott es schenken will, bezüglich dessen er sich vorgesetzt und von Ewigkeit her beschlossen hat, ihn wirksam zu berufen, zu rechtfertigen und bis an sein Lebensende in der Gerechtigkeit zu erhalten. Das sind die secundum propositum vocati oder electi, im Unterschied von jenen, die er zwar zum Glauben berufen und selbst gerechtfertigt, aber nicht zum ewigen Leben bestimmt, und denen er daher die Gnade der Ausdauer in der Gerechtigkeit nicht zugedacht hat. Multi sunt vocati, pauci electi (Matth. 20, 16. 22, 14). So ist also durch den göttlichen Willen, und lediglich durch ihn, eine Scheidung der Menschen, die an sich unterschiedslos Sünder und dem göttlichen Gerichte verfallen sind, in Bezug auf ihr jenseitiges Loos von Ewigkeit her getroffen, und es muß gesagt werden, daß Gott einige [1]) zum ewigen Leben durch seine Gnade, alle übrigen aber zum ewigen Tod nach seiner Gerechtigkeit vorherbestimmt habe, oder, sofern eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Willen zum Bösen nicht ebenso, wie auf den Willen zum Guten stattfindet, daß er jene (Accusativ) zum ewigen Leben, diesen (Dativ) den Tod (zur Strafe) vorausbestimmt habe [2]).

---

1) Und zwar eine bestimmte Zahl. Augustin. de corrept. et gr. c. 13: Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum dei, *quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur de eis;* non de his qui, cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum (Pslm. 39, 6). Ipsi enim *vocati* dici possunt, non autem *electi*, quia non *secundum propositum vocati.*

2) Eine Unterscheidung, deren man sich in dem Gottschalkschen Streite bediente.

Das Anstößige, ja Unerträgliche dieser Lehre empfand Augustin selbst und wurde ihm von andern stark genug vorgehalten. Gleichwohl vermochte er sich von ihr nicht loszumachen, weil er den Gedanken, daß Gottes freier Gnadenwille die absolute Quelle alles menschlichen Heils sei, nicht aufgeben durfte, eine andere Weise aber, denselben auszuführen und sicher zu stellen, ihm sich nicht darbot. Er glaubte, alle die Schwierigkeiten, die man in seiner Lehre gefunden, lägen eben in der Sache selbst, in der unergründlichen Tiefe des göttlichen Geheimnisses, auf das er deßhalb mit dem Apostel (Röm. 11, 33) beständig hinwies. Allein das meiste kommt vielmehr auf Rechnung seiner noch unvollkommenen Erkenntniß, und wenn sich die ewige göttliche Erwählung auch keineswegs vollkommen begreifen läßt, so kann man sie doch einigermaßen begreifen und jedenfalls zeigen, daß sie nicht undenkbar oder in sich widersprechend ist, und im vollen Einklang steht mit der reinen Gottesidee und der Wahrheit unseres sittlichen Bewußtseins. Augustin hat manches auf Rechnung der Unbegreiflichkeit des göttlichen Rathschlusses geschrieben, was vielmehr seinem unvollkommnen Begriff desselben zur Last fällt.

Von der reinen Gottesidee aus sind es drei Hauptpuncte, die gegen seinen Prädestinationsbegriff sprechen. Fürs erste läßt sich mit ihm das apostolische Wort: Gott will, daß alle Menschen selig werden, dessen buchstäblicher Sinn unzertrennlich ist von der Idee Gottes als des Vaters aller seiner Geschöpfe, nicht vereinigen. Augustin gibt dieß thatsächlich dadurch selbst zu, daß er dasselbe umdeutet und in einem uneigentlichen, particularistischen Sinne versteht (oben S. 1002). Sodann ist die Erwählung Einiger, wie sie Augustin darstellt, nicht in vollem Einklang mit der göttlichen Gerechtigkeit (oben S. 977 ff.). Er kann nur zeigen — und zeigt nur dieß — daß das göttliche Verfahren keine Ungerechtigkeit einschließe, weil kein Mensch einen Rechtsanspruch an die göttliche Gnade — die ihrem Begriff nach ein freies Geschenk Gottes ist — habe, und dem Sünder nicht Unrecht geschehe, wenn er die Strafe für die

Sünde erleide. Er kann aber nicht zeigen, daß Gott, indem er Einige erwählt mit Uebergehung aller andern, von dem gleichen Wohlwollen gegen alle beseelt sei und ein gleiches Verfahren gegen alle — wie es die absolute Gerechtigkeit fordert — einhalte [1]). Endlich bringt Augustin den Willensact der Erwählung zwar in Verbindung mit dem göttlichen Verstande — und Verstand und Wille sind ja in Gott zur absoluten Einheit verbunden — indem er dieselbe als bewußte, die Vorherbestimmung als Vorherwissen faßt (oben S. 1039. A.); aber er bringt sie nicht in allseitige Verbindung mit ihm, sofern er nicht auch die göttliche Weisheit herbeizieht und zeigt, wie der allwissende (beziehungsweise vorherwissende) Gott seine Gnade im Interesse des Endzwecks seines Willens, der Realisirung des Guten, — nicht aus Vorliebe für Einige — zweckmäßig austheilt, folglich die Empfänglichkeit für das Gute, wo er sie findet, befruchtet, und somit so viele, als überhaupt möglich, zum Heile führt. Die göttliche Erwählung ist zwar ein freier Willensact Gottes, aber das will nicht sagen ein rein beliebiger, willkührlicher, grundloser. Als solcher erscheint sie aber, wenn sie von seiner Weisheit getrennt, nicht durch sie bestimmt ist. Aller göttliche Wille, insbesondere also auch der gnädige, ist

1) Die Scholastik sagt: nach seinem vorhergehenden Willen, dessen Gegenstand der Mensch als Mensch, d. h. die Menschen sind, wolle Gott das Heil aller, nach seinem nachfolgenden Willen, dessen Gegenstand der Mensch in particulari, d. h. der bestimmte Mensch, der eine im Unterschied vom andern ist, wolle er einige beseligen, andere bestrafen. Damit ist gesagt, daß die Erwählung Einiger unrichtig und unwahr vorgestellt werde, wenn sie nicht in Einheit mit dem allgemeinen Heilswillen und somit auch in vollem Einklang mit der unpartheiischen Gerechtigkeit begriffen werde. Und das ist ganz richtig. Der erste und zweite Wille Gottes aber ist nicht als Fortschritt desselben von dem Abstractum seines Gegenstandes zu dem Concretum desselben, sondern als die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß zu fassen, vermöge der wir einen allgemeinen und besondern Heilswillen unterscheiden und so uns vorstellen was Gott alles will, sofort aber über diese Unterscheidung uns denkend erheben, um den besondern Heilswillen, die Erwählung, im Einklang mit dem allgemeinen, die Gnade in Einheit mit der Gerechtigkeit zu begreifen.

ein freier. Aber obwohl wir diesen von dem gerechten, gütigen u. s. w. unterscheiden, so trennen wir ihn doch nicht davon. Die Gnade Gottes bestimmt sich frei, aber sie bestimmt sich im Einklang mit seiner Güte, Liebe, Gerechtigkeit. So ist jeder göttliche Wille, seiner Freiheit unbeschadet, durch den Inbegriff der moralischen Eigenschaften Gottes; andrerseits durch die Eigenschaften seines Verstandes, also nicht bloß durch sein Wissen oder Vorherwissen, sondern auch durch seine Weisheit bestimmt. Nur so wird der freie göttliche Wille zugleich als der absolut vollkommne erkannt (vgl. §. 64 und S. 959).

Noch unerträglicher erscheint die Augustinische Erwählungstheorie, wenn wir, den Blick auf den Menschen gerichtet, sie nach dem Maaßstab seines sittlichen Bewußtseins beurtheilen. Augustin spricht zwar nur davon, daß der Mensch, und zumal der sünd- und schuldbeladene Mensch die Gnade Gottes nicht verdienen, Gott nicht bewegen könne, ihm gnädig sich zu erweisen, und daß somit alles, was er von ihm empfange, eben ein Ausfluß seines reinen Wohlwollens sei (1 Cor. 4, 7). Damit vollzieht er den Begriff der Gnade in ihrem specifischen Unterschiede von der Gerechtigkeit, und diese Position muß schlechthin unangefochten bleiben. Indem er aber lediglich dabei stehen bleibt und nicht darauf achtet, daß die Gnade Gottes seinem weltregierenden Willen angehört und sein Walten in der moralischen Welt zur Realisirung des höchsten Gutes darstellt, folglich ein Begriff ist, den wir nur durch Hinzunahme des Begriffs des Menschen, wie er durch sich selbst, durch seinen natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch ist, vollziehen können; indem er ferner nicht darauf achtet, daß die Menschen, ungeachtet ihrer gleichen sittlichen Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit, doch durch ihre natürliche Persönlichkeit so verschieden sind, als es verschiedene Personen gibt, und die moralische Welt (Menschheit) in dieser ihrer Verschiedenheit einem anzubauenden Felde gleicht, das einestheils unfruchtbares Gestein, hart getretener oder mit Gestrüpp überwachsener Boden, anderntheils mehr und weniger fruchtbares Erdreich ist (vgl.

Matth. 13, 3 ff.): so hat er alle Concurrenz des Menschen mit der göttlichen Gnade, alle Anknüpfungspuncte für diese in der natürlichen Persönlichkeit desselben übersehen, somit das vorsehende Walten Gottes formell auf dieselbe Linie mit der göttlichen Schöpfung gestellt. Nach dieser Vorstellung, die aber Augustin anderwärts entschieden fallen läßt, namentlich wo er ausdrücklich erklärt, daß das Heil ganz das Werk Gottes, aber auch ganz des Menschen Werk sei, hat der Mensch von sich aus nicht nur kein Verdienst Gott gegenüber, sondern auch keine active Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, alle vielmehr sind wie ihrer gleich unwürdig, so gleich unempfänglich für sie. So erscheint dann ihr eigenes Thun und Lassen als etwas schlechthin Gleichgültiges, Unerhebliches, Nichtsaustragendes in Bezug auf das wahrhafte und ewige Leben, und man kann demselben nur etwa noch für die äußere, bürgerliche Wohlanständigkeit und Ordnung, also für die zeitlichen Interessen und Zwecke eine entscheidende Bedeutung beilegen. Das ist die Ueberspannung des Gnadenbegriffs [1]), der gegenüber die Semipelagianer auf die Anerkennung von irgend etwas im Menschen, was sich als Bedingung, wenn auch nicht der Ertheilung, so doch der Aufnahme und Fruchtbarkeit der göttlichen Gnade verhält, mit Recht drangen. Das absolute und ausschließliche Präveniren der göttlichen Gnade macht das Pflichtgebot zu einem leeren Worte. Indessen wurde der von dieser Seite sich erhebende Einwurf gegen die absolute Prädestination vorzugsweise in die Form gefaßt: da das ewige Leben dem Menschen von Gott absolut **voraus**bestimmt sein soll und der göttliche Rathschluß unabänderlich feststeht, so ist das eine necessitas fatalis, der gegenüber der menschliche Wille lediglich nichts vermag; folglich ist es gleichgültig, ob der Mensch etwas

1) Die adrumetinischen Mönche meinten deshalb, man solle aufhören sie zu adeln und zu strafen, wenn sie nicht seien wie sie sein sollen, und statt dessen vielmehr um die göttliche Gnade für sie beten, weil ja doch ohne diese alles eigene Ringen und Streben fruchtlos sei. **Augustin.** de corrept. et grat. c. 3. n. 5.

oder nichts, dieses oder jenes thut[1]). Und in dieser Form sucht ihn Augustin auch am angelegentlichsten zu beseitigen. Allerdings würde — so meint er — die Pflicht der sittlichen Ermahnung und Warnung als unnütz wegfallen, wenn wir den göttlichen Rathschluß wüßten; weil wir ihn aber nicht kennen, so haben wir zu handeln, wie wenn es keine göttliche Erwählung gäbe, und dürfen nicht zweifeln, daß die Zurechtweisung für den Erwählten eine Bethätigung der göttlichen Erwählungsgnade, für den Nichterwählten eine Manifestation der göttlichen Strafgerechtigkeit ist[2]). Darf man sich wundern, wenn diese Erklärung von Vielen (den s. g. Semipelagianern) ungenügend befunden und der ihr zu Grund liegende Prädestinationsbegriff angefochten und verworfen wurde? Wenn die Pflicht der sittlichen Ermahnung und Warnung nur in Folge unseres Nichtwissens dessen, was Gott über die Menschen beschlossen hat, eintreten und zu Recht bestehen soll, so hat sie keine objective und positive Berechtigung, und die sittliche Idee hat keinen Bestand neben der religiösen, während sie doch nur nicht als unabhängig von dieser, übrigens aber als gleichberechtigt mit ihr erkannt werden muß. Augustin hebt indeß jene unzulässige Folgerung alsbald selbst wieder auf, wenn er die Pflicht und das Recht der sittlichen Zurechtweisung in Verbindung bringt mit dem göttlichen Rathschluß, und die Wirkungen derselben auf diesen zurückführt. So schwebt ihm das Richtige und Wahre vor, aber er vermag es nicht durchzuführen. Wenn nämlich die Zurechtweisung für den Erwählten ein Erweis der göttlichen Gnade, für den Nichterwählten ein Act der göttlichen

1) Allein das „Voraus" ist genau betrachtet hier unbedenklich, weil es kein zeitliches „Vorher" ist. Nach dieser Seite ist die Schwierigkeit lediglich die des göttlichen Vorherwissens unbeschadet der Freiheit der menschlichen Handlung (§. 58). Der Kern und Schwerpunkt aller der absoluten Prädestination anklebenden Schwierigkeiten liegt tiefer, nämlich in der schlechthinigen Bedingtheit alles guten menschlichen Willens durch die göttliche Gnade und in dem absolut bestimmenden Einfluß derselben auf die menschliche Willensbestimmung (§. 69), wie wir gleich nachher zeigen werden.

2) Augustin. de corrept. et gr. c. 9. n. 25. c. 16. n. 49.

Strafgerechtigkeit ist; so läßt sich dieß zwar auch so auffassen, daß der göttliche Wille, dem gemäß die Zurechtweisung erfolgt, in sich selbst eine entgegengesetzte Tendenz habe, der zufolge Gott für die Einen nur Liebe, für die Andern nur Zorn athme. Aber sicherlich dürfen wir den hl. Augustin von diesem extremen Gedanken freisprechen, der die Idee Gottes als des Vaters aller Menschen zerstört und dem gegenüber das prophetische (Ezech. 33, 32) wie das apostolische Wort (1 Tim. 2, 4) zur leeren Phrase herabsinkt. Haben aber die entgegengesetzten Wirkungen der von Gott gewollten Correptio nicht in einer von vornherein verschiedenen Gesinnung Gottes gegen die Menschen ihren Grund; so muß dieser Gegensatz irgendwie in dem menschlichen Willen begründet sein. In der That kann der menschliche Wille nur ein schwacher und lauer, oder aber ein entschieden abgeneigter und unverbesserlicher sein. Der erstere nun wird durch den göttlichen Willen, der von vornherein und für alle ein gütiger und gnädiger ist, mittelst der correptio aufgerichtet, gebessert, gestärkt, der letztere durch denselben Willen seinem eigenen Willen gemäß gerichtet. Wenn Gott sonach über die Loose der Menschen nicht ohne den menschlichen Willen lediglich nach eigenem willkührlichem Belieben entscheidet, dem einen das ewige Leben, dem andern den ewigen Tod vorausbestimmend; so verhält es sich andrerseits doch auch nicht so, als ob der Mensch wie im Bösen, so im Guten lediglich auf sich selbst angewiesen wäre und Gott ihm nur als der gerechte Richter gegenüberstände, vielmehr ist Gott zuerst und vor allem der gnädige, und als solcher will und wirkt er das Gute, wo immer eine Empfänglichkeit dafür im Menschen vorhanden ist und der menschliche Wille ihm nicht entschieden und beharrlich entgegentritt. Dieser Gedanke: daß aller wahrhaft gute Wille, alles überhaupt, was den Menschen dem ewigen Leben zuzuführen und desselben würdig zu machen geeignet ist, in Gottes gnädigem Wohlwollen seine absolute Quelle habe, schwebt dem hl. Augustin vor. Aus Furcht vor dem Pelagianismus aber, dem er auch nicht die leiseste Con-

cession machen zu dürfen glaubt, sieht er sich beständig gehindert, dem menschlichen Willen die principielle Bedeutung, die ihm im Guten wie im Bösen, wiewohl nicht ebenso in jenem wie in diesem zukommt, einzuräumen, und somit auf die Seite des Prädestinatianismus hingedrängt.

III. Die wissenschaftliche Lösung.

Eine solche kann der Natur der Sache nach in der kirchlichen Lehrentwicklung nicht gefunden werden, sofern diese nur darauf gerichtet ist, die christliche Idee von der Gnade Gottes durch allseitige Bestimmung ihres Inhaltes zu erschöpfen. So führt sie auf den Lehrsatz von der absoluten Prädestination; denn das ist die Bedeutung der vorhin angeführten Wahrheit, für deren Anerkennung Augustin gegen die Pelagianer unter dem Beifall der ganzen Kirche gestritten hat, wenn man das gnädige Wohlwollen Gottes, wie man nicht anders kann, sub specie aeternitatis auffaßt. Mit dieser Bestimmung ist aber in der kirchlichen Lehrentwicklung eine andere verbunden, nämlich die, daß auch der gute Wille des Menschen aus seiner eigenen Selbstbestimmung hervorgehe, und diese Bestimmung will durch den Satz, daß die absolute Quelle desselben in der göttlichen Gnade fließe, nicht aufgehoben werden, vielmehr schreitet die Kirchenlehre von ihr zu dieser letztern fort. Damit hat die Kirchenlehre das ihrige gethan. Aufgabe des wissenschaftlichen Nachdenkens (des subjectiven Geistes) ist es, die absolute Prädestination in solcher Weise sich zurecht zu legen und zu erklären, daß die Freiheit des menschlichen Willens und was damit zusammenhängt nicht beeinträchtigt wird; denn dahin lautet das kirchliche Dogma. An dieser Aufgabe haben die Väter und nach ihnen die scholastischen Theologen gearbeitet. Ein streng methodisches Verfahren vermissen wir aber selbst bei den letztern. Dieses ist uns jetzt die Hauptsache, nachdem wir alle wesentlichen Puncte in der Lehre von der absoluten Prädestination im Vorstehenden einläßlich und wiederholt erörtert haben.

Die Hauptschwierigkeit hat man immer darin gefunden,

daß durch den göttlichen Willen und Rathschluß über das ewige Loos der Menschen entschieden sein soll, „noch bevor sie geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan haben" (Röm. 9, 11). Es ist das aber nicht sofast eine Schwierigkeit, als vielmehr ein Widerspruch, wenn man bedenkt, daß der göttliche Wille und Rathschluß unabänderlich feststeht. Denn so kommt der Mensch mit seiner Action, mit seinem Thun und Lassen nicht bloß hintendrein, sondern in der That auch zu spät, um etwas damit auszurichten; seine Freiheit sinkt zu einem leeren Schein und Schatten herab. Auch abgesehen nämlich davon, daß der göttliche Wille causativ sich verhält zu dem menschlichen und somit hier ein ganz anderes Verhältniß vorliegt, als das des göttlichen Vorherwissens zu der freien menschlichen Handlung ist, läßt sich die göttliche Vorherbestimmung mit der menschlichen Selbstbestimmung nicht vereinigen, so lange man an der sinnlichen Vorstellung des ewigen göttlichen Wollens als eines dem menschlichen zeitlich vorhergehenden festhält. Es ist daher absolut nothwendig, über diese Vorstellung zu dem speculativen Begriffe der Ewigkeit als absoluter Präsentialität sich zu erheben, wenn man den bezeichneten Widerspruch loswerden und auf den Standpunct einer bloßen Schwierigkeit, beziehungsweise Unbegreiflichkeit zurückkommen soll. Wie dieß geschehen kann und geschehen muß, haben wir in der Lehre von dem göttlichen Vorherwissen (§. 58. S. 877 ff.) gezeigt, worauf wir uns hier beziehen. Die Vorsehungslehre ist die Vorstufe der Vorherbestimmungslehre. Denn wie es sich jetzt auch verhalten mag mit dem Einfluß des göttlichen Willens auf den menschlichen, so weiß Gott, was er will, so gewiß er von sich selbst weiß und sein Wollen kein blindes und ungefähres, sondern ein wissendes, sich selbst gewisses ist, und weiß vorher, was der Mensch will, ob er nun sich selbst überlassen oder von seiner Gnade geführt und geleitet ist. Unter allen Umständen also weiß er auch, wie viele und wer zum ewigen Leben gelangt, und es kann und muß von einem certus numerus praedestinatorum, liber vitae u. s. w. gesprochen werden.

Diese Bestimmungen haben ihre Wahrheit und dürfen nicht fallen gelassen werden, und sofern sie vom Standpunct des göttlichen Vorherwissens genommen werden, unterliegen sie keinen andern Schwierigkeiten als denjenigen, die wir bei dieser Lehre kennen gelernt und beseitigt haben.

Die der Prädestinationslehre eigenthümliche Schwierigkeit liegt also einzig darin, daß in Ansehung des menschlichen Wollens und Handelns und des Endergebnisses desselben dem göttlichen Willen nicht nur überhaupt ein bestimmender, sondern auch, gemäß der Stellung Gottes zu seiner Creatur, der grund- (vorher-)bestimmende oder absolut bestimmende Einfluß zugeschrieben wird. So scheint alles in die Hand Gottes gelegt und von Freiheit des Willens auf Seite des Menschen, vermöge der er das Gute oder Böse zu wählen und über sein zukünftiges Loos selbst zu entscheiden vermöchte, keine Rede sein zu können. Kann man auch nicht sagen, daß er mit seiner Action zu spät komme, sofern ja die göttliche ihr nicht zeitlich zuvorkommt, so scheint er damit doch sachlich zu kurz zu kommen und durch sie nichts entscheiden zu können, weil sie als eine freie nicht eintreten kann, wenn sein Wille durch den göttlichen determinirt wird.

Daß die absolute Prädestination eine Determination des menschlichen Willens durch den göttlichen in sich schließt, bedarf keines Beweises. Andrerseits aber steht nicht minder fest, daß eine Prädestinationslehre, welche die Freiheit des menschlichen Willens nicht anzuerkennen vermag, falsch ist, weil sie nicht bloß unserm sittlichen, sondern auch unserm religiösen Bewußtsein (der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes) widerspricht und insbesondere die Grundwahrheit desselben, daß Gott alle Menschen selig wissen und Niemandens Verderben will, umstoßt. Die göttliche Determination unseres Willens (zum Guten) mit der Selbstbestimmung desselben in Einklang zu bringen: das ist demnach die Aufgabe. Diese Aufgabe muß schrittweise, im Fortschritt vom Allgemeinen zum Besondern gelöst werden — soweit sie überhaupt gelöst werden kann.

Wirkliche und wahre Freiheit (im metaphysischen Sinne des Wortes) ist da nicht vorhanden, wo der Wille einer Nothwendigkeit zu wollen und so zu wollen, wie er thatsächlich will, unterworfen ist [1]). Mag der menschliche Wille auch nicht schlechthin unabhängig in seinem Wollen sein — was nur der absolute Wille sein kann — so muß er doch relativ unabhängig sein, d. h. die Einflüsse und Einwirkungen (äußere und innere), unter denen er will und wirkt, können nur incitirender und sollicitirender Art sein, und dürfen ihm keine Nothwendigkeit zu wollen und so zu wollen, wie er thatsächlich will, auflegen, wenn er noch wirklich frei sein und heißen soll. Solcher Freiheit nicht bloß a coactione, sondern auch a necessitate ist sich der Mensch, auch Gott gegenüber, wirklich bewußt, und darauf beruht es, daß er über sich selbst ein billigendes oder verwerfendes Urtheil ausspricht (Röm. 2, 15). Wäre es anders, so würde Gott dem Menschen nicht in Gesetzen seinen Willen kundgeben, sondern einfach durch ihn bewirken, was er will. Aber man kann den göttlichen Willen in seiner Beziehung auf den menschlichen nicht auf den Einfluß beschränken, den Gott durch die äußere Welt, durch die Ordnung und Leitung derselben, sowie demnächst durch seine Gesetzgebung (natürliche und positive) und sonstige äußere Veranstaltungen auf seine vernünftige Creatur ausübt. Gott steht noch in einem ganz andern Verhältnisse zu einem jeden von uns, als irgend ein anderes Wesen, so innig und innerlich es uns auch verbunden sein, mit uns sympathisiren und für unser Bestes besorgt sein mag. Der Schöpfer des Willens, Er, „in dem wir leben, weben und sind", steht nicht außer seinem Werke, sondern ist uns innerlich und unmittelbar mit seinem Wesen und seiner Kraft gegenwärtig (§. 48), ungeachtet er außer uns für sich und unendlich über uns erhaben ist. Daher darf man den Einfluß, den er durch seinen (providentiellen) Willen auf uns und unsern Willen ausübt, nicht dem Einflusse gleichsetzen,

1) Es ist hier unsere Ausführung im §. 63 nachzusehen.

welchen die Außenwelt, welchen Personen außer uns auf uns auszuüben vermögen. Dieser letztere ist immer blos incitirender und sollicitirender Art, und möglicherweise ein guter oder böser, sowie er auch, wenn er jenes ist oder sein will (wie der Wille des Vaters für sein Kind, der Wille des Freundes für den Freund), dieß niemals in absolut guter, geschweige in absolut wirksamer Weise ist. Der göttliche Wille für uns ist dagegen ein anderer, unmittelbar und innerlich bestimmender und so absolut wirksamer, ohne darum ein necessitirender zu sein, sowie er auch ein absolut guter und nur dieses ist. Diese absolute Wirksamkeit des (providentiellen) göttlichen Willens unbeschadet unseres eigenen Willens und seiner Freiheit ist zwar eine geheimnißvolle und schwer begreifliche Sache; aber was ist in Ansehung Gottes und der göttlichen Dinge nicht geheimnißvoll und unbegreiflich? Wir müssen das Geheimniß respectiren und uns bescheiden, wenn wir es nicht vollkommen zu erkennen und evident zu begreifen vermögen (vgl. ob. S. 933 f.). Gegen diesen Grundsatz verstoßen die Thomisten wie die Molinisten, wenn gleich in verschiedener Weise. Die Molinisten gehen darauf aus, den menschlichen Willen als unabhängiges, absolutes Princip seines Wollens (wenigstens in actu primo, wie sie sagen), und so auch seines guten Wollens oder seiner Güte zur Geltung zu bringen; und sie thun dieß im vermeintlichen Interesse seiner Freiheit. Deßhalb lassen sie ihm von Gott nur Hilfsmittel (auxilia gratiae) darbieten, die er nach seinem freien Wohlgefallen verleiht, wo und wann er will; den Ausfall aber, der so für die absolute Wirksamkeit des göttlichen Willens entsteht, decken sie durch die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes (ob. S. 1017). Dieß ist unzulässig und unzureichend. Andrerseits darf man aber auch nicht mit den Thomisten an eine physische Determination und Motion des menschlichen Willens durch den göttlichen denken, und nie vergessen, daß die Bestimmung des menschlichen durch den göttlichen lediglich eine Bestimmung desselben zum guten Wollen ist, welche die sittliche Selbstbestimmung im metaphysischen Sinne und über-

haupt die Freiheit der Handlung in der Hand des Menschen läßt, wie wir sogleich zeigen werden. Diese beiden Puncte haben die Thomisten nicht hinlänglich beachtet (vgl. S. 1021 f.). Man darf sich nicht vorstellen, daß es die physische Macht des göttlichen Willens sei, durch die unser Wille bestimmt wird, wie Gott will. Wie nämlich, wo von unmittelbarer Bestimmung unseres Willens durch den (providentiellen) göttlichen die Rede ist, immer nur die Bestimmung desselben zum Guten gemeint sein kann [1]); so ist es auch lediglich die Güte und Annehmlichkeit des göttlichen Willens, nicht seine physische Macht, durch welche unsere Bei- und Zustimmung erzielt wird, worauf wir wiederholt aufmerksam gemacht haben.

Halten wir sonach den Gedanken fest, daß Gott den menschlichen Willen zum Guten unmittelbar bestimme (oder vorherbestimme); so fragt es sich, ob dadurch die freie Selbstbestimmung desselben nicht aufgehoben oder beeinträchtigt werde. Hier kommt die sittliche Willensfreiheit im metaphysischen Sinne des Wortes in Betracht. Diese besteht, wie wir gezeigt haben, in dem Vermögen (Wahl) des Guten und Bösen. Der Mensch handelt sittlich frei, indem er das Gute will, während er auch das Gegentheil wollen könnte, und umgekehrt. Nehme ich nun an, daß Gott seinen Willen zum Guten und nur zum Guten unmittelbar bestimme, so bleibt ihm das Vermögen des Bösen unberührt und ungeschmälert, und wenn er dem göttlichen Willen zustimmt, so thut er es durch seinen Willen, dem das

---

1) Denn es gibt keine göttliche Vorherbestimmung zum Tode (ob. S. 1038. A.) in demselben Sinne, in welchem von Vorherbestimmung zum Leben die Rede ist, weil Gott den menschlichen Willen nur zum Guten unmittelbar bestimmt, zum Bösen aber in keiner Weise. Dazu bestimmt sich der menschliche Wille nicht nur selbst, sondern auch allein, und Gott steht ihm hier lediglich als Richter gegenüber, dessen Action eine mittelbare, und unterwirft ihn sich, indem er ihn zur Strafe zieht und zum Tode verurtheilt. Somit ist der menschliche Wille auch nach dieser Seite nicht absolut, indem er sich nur von der göttlichen Güte, aber nicht von Gott frei machen kann. Vgl. oben S. 1013.

Wollen des Bösen unangefochten zur Seite steht, d. h. er thut es frei [1]). Die göttliche Gnade (und also auch die Vorherbestimmung zum ewigen Leben) ist ferner keine natürliche, sondern eine übernatürliche Einwirkung auf den menschlichen Willen; sie ändert nichts an der Natur oder dem Wesen der Freiheit des Willens als Vermögen des Guten und Bösen, sondern geht darüber gleichsam hinweg und macht ihn, den freien Willen, zum sittlich freien d. i. guten Willen; sie wirkt auf Grund seiner metaphysischen Freiheit, nicht durch Untergrabung derselben seine sittliche Freiheit. So haben die Väter gedacht (Augustin, ob. S. 1013, Cölestin ob. S. 1046. A. u. A.), und dieser Gedanke ist ein wahrer und unantastbarer, so schwer es auch fällt, ihn zu begreifen. Um ihn zu fassen, muß man speculativ denken können, was Viele nicht können oder nicht wollen. Es sind aber noch zwei weitere Puncte hier mit in Betracht zu ziehen. Die Bestimmung unseres Willens zum Guten durch die göttliche Gnade, obwohl sie in höchster Potenz als eine unmittelbare gedacht werden muß, ist dies doch nicht in dem Sinne, daß sie eben nur die Natur unseres Willens als Vermögen des Guten und Bösen voraussetzte; sie setzt vielmehr, wie wir wiederholt gezeigt, eine persönliche natürliche Empfänglichkeit für sie voraus: ein Satz, dessen Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit sich uns erst im Folgenden im vollen Lichte zeigen wird. Nächstdem sei noch daran erinnert, was wir gleichfalls wiederholt hervorgehoben haben, daß die innere göttliche Gnade von der äußern, durch welche Gott uns Beweggründe für das Wollen und Thun des Guten an die Hand gibt, nicht zu trennen ist. Somit ist die göttliche Gnade, durch die wir zum Wollen des Guten und

---

1) Würde Gott den Menschen nicht bloß zum Guten, sondern auch zum Bösen bestimmen, oder vielmehr den einen ebenso zu jenem durch seinen Zorn, wie den andern zu diesem durch seine Gnade, so würde das die Freiheit des Menschen, d. i. der Menschen negiren. Eine Bestimmung des Menschen oder der Menschen blos zum Guten und zum Leben läßt sie dagegen gänzlich unangetastet.

zur Seligkeit geführt werden, efficax und sufficiens zugleich, und so begreifen wir, daß Gott den guten Willen bereitet (inwiefern seine Gnade innerlich wirksam ist), und daß der Wille selbst sich zum Guten bestimmt (inwiefern seine Gnade Beweggründe zum Guten darbietet und unsere Willensentscheidung erwartet).

Die vorstehende Betrachtung ist noch abstract, insofern sie den Menschen überhaupt als Gegenstand des gnädigen göttlichen Willens auffaßt. Der Mensch sind aber die Menschen. Daher muß sofort untersucht werden, wie die Menschen (Menschheit) Gegenstand des gnädigen, sie zum Guten und zur Seligkeit bestimmenden (oder vorherbestimmenden) Willens Gottes sind. Hier erst kommt die Hauptfrage zur Verhandlung, wie nämlich die Lehre des Glaubens, daß Gott Einige[1]) (nicht Alle) zum ewigen Leben absolut bestimme oder vorherbestimme, zu denken und zu erkennen sei. Haben wir im Bisherigen an dem Grundsatze festgehalten, daß eine Destinations- oder Prädestinationslehre falsch sei, welche die Selbstbestimmung des menschlichen Willens aufhebt[2]); so tritt dieser auch hier in den Vordergrund und formulirt sich dahin, daß die von Gott ausgehende Unterscheidung (Gnadenwahl) der Menschen (in solche, welche durch seine Gnade zum Guten und zum ewigen Leben geführt werden (beziehungsweise durch seinen gnädigen Willensbeschluß dazu bestimmt sind) und solche, in Bezug auf welche dies von ihm unterlassen wird, die somit sich selbst überlassen sind) die durch den natürlichen sittlichen Freiheitsgebrauch der Menschen — der auch im Zustand der Sünde fortbesteht — entstehende Selbstunterscheidung derselben, somit den sittlichen

1) Ueber den *certus numerus* praedestinatorum haben wir oben uns ausgesprochen.

2) Falsch nicht blos deßhalb, weil sie die unmittelbare Wahrheit des sittlichen Bewußtseins und was daran hängt negirt, sondern auch deßhalb, weil sie einen Begriff von der göttlichen Gnade aufstellt, der mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in Widerspruch steht oder damit doch nicht in vollem Einklang sich befindet.

Wettkampf der Menschen unter einander nicht negiren, ja in keiner Weise auch nur beeinträchtigen oder limitiren dürfe. Ohne Rücksicht auf das sittliche Bewußtsein des Menschen, das mit dem religiösen in reinen und vollen Einklang zu bringen ist, lediglich vom Standpunct der religiösen oder Gottes-Idee selbst aus muß sodann der jenem sachlich gleichkommende Satz zur Geltung kommen: daß, wiewohl die göttliche Erwählung oder Gnadenwahl als ein schlechthin freier Act Gottes gegenüber seinen vernünftigen Geschöpfen betrachtet, und mithin von seiner remunerirenden Gerechtigkeit, die gewissermaßen eine Schuldigkeit Gottes gegen die seinem Willen gehorchenden Geschöpfe ist (wenn es solche gibt und nicht vielmehr alle „unnütze Knechte" sind), aufs schärfste unterschieden werden muß, sie doch nicht als ein willkührlicher und grundloser Act begriffen werden darf — ein Satz, der eines Beweises gar nicht bedarf. Diese beiden Sätze können aber gar nicht anders zu ihrem vollen Rechte kommen, als dadurch, daß man die göttliche Erwählung als Act des Willens mit dem göttlichen Verstande (seiner Weisheit und Allwissenheit) in Verbindung setzt, eine Verbindung, deren Nothwendigkeit gleichfalls von vornherein einleuchtet, insofern gerade bei Gott eine Trennung von Verstand und Willen am allerwenigsten statthaft erscheint. Wenn dies alles nun von vornherein als absolut nothwendig für die richtige Auffassung der göttlichen Prädestination erkannt wird, so ist andrerseits auch unschwer einzusehen, daß der Gnadenbegriff und insbesondere die Lehre von der freien göttlichen Gnadenwahl dadurch nicht im mindesten gefährdet oder geschmälert wird, oder vielmehr, daß dies ohne solche — jedenfalls zu vermeidende Folge — geschehen kann[1]).

Die durch göttliche Gnadenmittheilung (dispensatio gratiae)

---

1) Wir wissen ja wohl, wie in der vorliegenden Lehre von dem göttlichen Verstande, von seiner Weisheit (scientia simplicis intelligentiae) und seinem Wissen (scientia media) auf Kosten des strengen Gnadenbegriffs und der absoluten Prädestination in der That Gebrauch gemacht worden ist.

erfolgende Unterscheidung der Menschen (1 Cor. 4, 7), d. i. die Erwählung, als Erhebung Einiger aus dem Stande der Ungläubigkeit, Sündhaftigkeit und des Todes in den Stand der Gläubigkeit, Gerechtigkeit und des Lebens, hebt die sittliche Selbstunterscheidung und den sittlichen Wettkampf derselben unter einander nicht auf. Derselbe Apostel, der die absolute Prädestination lehrt und das Wort uns zuruft: „Wer zieht dich vor? Und was hast du, das du nicht empfangen?" sagt uns auch: „Wisset ihr nicht, daß die, so in der Wettbahn laufen, alle zwar laufen, einer aber nur den Preis empfängt? Laufet also, daß ihr denselben empfanget!" (1 Cor. 9, 24). Dieß letztere Wort ist so wahr als das erstere, und um die Wahrheit zu bekennen, müssen wir uns zu beiden bekennen. Sollen wir aber die Wahrheit auch erkennen, so müssen wir über den Gegensatz, den sie aussprechen, irgendwie hinwegkommen, und das einheitliche, harmonische Zusammengehen der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, der göttlichen Vorherbestimmung mit der menschlichen Selbstbestimmung einigermaßen begreifen können.

Der natürliche Gebrauch der Vernunft und des Willens, die der Mensch durch Gottes Schöpferhand empfangen hat, bleibt ihm unter allen Umständen gesichert und wird durch den Mißbrauch derselben nicht aufgehoben (ob. S. 943); der Mensch hört nicht auf Mensch zu sein, Vernunft und Freiheit zu besitzen, auch nachdem er unvernünftig und unfrei, d. h. unsittlich, bös geworden ist. Daran ist festzuhalten, und nicht zu glauben, daß dem Menschen durch Adams Sünde die natürliche sittliche Freiheit verloren gegangen sei [1]). Nur durch diesen natürlichen Gebrauch seiner Vernunft und seines Willens kann er die Gnade Gottes ergreifen und sich persönlich zu eigen

1) Was der Mensch durch den Sündenfall verloren hat, das ist nach Augustin die übernatürliche sittliche Freiheit, die libertas habendi *plenam* cum immortalitate justitiam. Ad Bonif. contr. duas epist. Pelag. lib. I. c. 2. S. meine Abhandlung über die Vorherbestimmung, theol. Quartalschrift, 1853. 2. Hft. S. 224. Anm.

machen [1]). Demnach ist der natürliche Vernunft- und Freiheitsgebrauch des Menschen der Gnadenmittheilung Gottes insofern vorausgehend zu denken, als der Mensch nur dadurch, daß er Vernunftwesen ist und dieß in activer Weise als Subject und Person ist, der göttlichen Gnade überhaupt theilhaftig werden kann. Das schließt nicht aus, daß die Gnade unserm Willen zuvorkommt, da sie ja die Ursache des guten Willens ist. Auch tritt man mit jener Behauptung dem Begriff der Gnade als einer schlechthin unverdienten Gabe Gottes und dem Lehrsatze, daß sie dem Menschen schlechthin nothwendig sei, nicht im mindesten entgegen. Denn die aus jenem Vernunft- und Freiheitsgebrauch hervorgehende geistig-sittliche Zuständlichkeit des Menschen — seine natürliche Persönlichkeit — begreifen wir ja nicht nur als ungenügend, sondern auch als privativ verkümmert, d. h. hinter der Vollkommenheit, der er überhaupt fähig ist und durch die göttliche Gnadenmittheilung theilhaftig wird, nicht bloß zurückbleibend, sondern auch von derselben nach der entgegengesetzten Seite entfernt [2]), und es

---

1) Es ist eine Ueberspannung der christlichen Lehre von der göttlichen Gnade, wenn man sich denkt, der Mensch werde durch sie in rein passiver Weise wiederhergestellt, gerecht und des ewigen Lebens würdig, wie es eine Ueberspannung der Lehre von dem Sündenfall ist, wenn man annimmt, daß ihm durch denselben Vernunft und Freiheit und ihr natürlicher Gebrauch verloren gegangen sei.

2) Wir haben die Unterscheidung des Zustandes der puren Natur von dem der gefallenen und das Verhältniß beider zu der göttlichen Gnadenmittheilung im Auge. Gegenüber der Schöpfungsgnade (gratia conditoris, sanitatis) erscheint der Mensch mit seiner rein natürlichen Persönlichkeit wie ein leeres Gefäß, gegenüber der Erlösungsgnade (gratia salvatoris, medicinalis) wie ein verunreinigtes Gefäß. Die Unterscheidung ist sehr schwierig; wir können sie hier nur andeuten und müssen die Ausführung dem Tractat über die Gnade vorbehalten. Augustin hat sich eingehend damit beschäftigt, besonders in seiner Schrift de corrept. et gr. c. 11 seq. Die buchstäbliche Auffassung seiner Unterscheidung hat Jansen auf seine Irrthümer geführt. Vgl. meine Abhandlung über die Gnade in der theol. Quartalschrift, 1853. 1. Hft. S. 98 ff.

wird somit anerkannt, daß er die gedachte Vollkommenheit erst durch die göttliche Gnade erlangt, beziehungsweise nur durch sie erlangen kann. Es wird also die gedachte natürliche Persönlichkeit des Menschen lediglich als seine Empfänglichkeit für die Gnade Gottes begriffen, so daß er mit dem, was er durch sich selbst ist, im besten Falle wie ein leeres Gefäß erscheint, das seinen Inhalt anderswoher empfängt, und es wird diese Empfänglichkeit somit auf das bestimmteste von der Würdigkeit unterschieden und in keiner Weise angenommen, als ob der Mensch durch sich selbst zu jener Vollkommenheit sich erhebe, oder auch nur anfange sich zu erheben, der er überhaupt fähig ist. Wenn er aber im Zustande der puren Natur für die göttliche Gnade schlechthin empfänglich erscheint, so kann dieß von ihm nicht gesagt werden, wenn wir ihn im Zustande des Falles denken. Schlechthin unempfänglich für sie und folglich unerlösbar und unrettbar verloren kann kein Mensch, auch der gefallene nicht, so lange er leibt und lebt, genannt werden, wenn man davon ausgeht, daß ihm durch den Sündenfall Vernunft und Freiheit und deren natürlicher Gebrauch nicht schlechthin verloren gegangen sei; dieß ist nur erst der beharrlich böse, im Bösen perfect gewordene Mensch, der Verdammte. Zwischen der schlechthinigen Empfänglichkeit und der schlechthinigen Unempfänglichkeit nun liegt die graduelle Empfänglichkeit, das mehr und weniger Empfänglichsein in der Mitte. Und so ist der Mensch (wie er jetzt ist), so lange er leibt und lebt. Aber nicht der einzelne Mensch ist mehr und weniger empfänglich für die göttliche Gnade durch seine natürliche Persönlichkeit, sondern die Menschen sind dieß, die jetzige Menschheit ist es. Vom einzelnen Menschen kann solches nur gesagt werden in Bezug auf den zeitlichen Verlauf seines Lebens, also in Bezug auf die verschiedenen Zustände desselben, nicht aber bezüglich des Durchschnitts oder des absoluten Gesammtwerths seiner zeitlichen Persönlichkeit, der vielmehr ein ganz bestimmter ist. Und dieser allein kann in Betracht kommen, wo von der ewigen göttlichen Erwählung, d. h.

also von der absoluten Präsentialität Gottes und seiner Gnade in Bezug auf den Menschen die Rede ist.

Gehen wir also davon aus, daß die Menschen nach dem Falle, ungeachtet sie alle Sünder sind und des Ruhmes vor Gott ermangeln, doch durch den natürlichen Gebrauch ihrer Vernunft und Freiheit sich von einander unterscheiden und sich so mehr und weniger empfänglich für die göttliche Gnade darstellen, und nehmen wir an, daß die göttliche Erwählung diese Selbstunterscheidung der Menschen gleichsam zu ihrer Grundlage habe; so kommt von dieser Auffassung und Betrachtung aus alles dasjenige zur Geltung, was wir als die axiomatischen Erfordernisse der wahren Erkenntniß der göttlichen Prädestination hervorgehoben haben. Fürs erste und vor allem kommt von ihr aus der Begriff der göttlichen Gnade als der Urquelle alles wahrhaften geistigen Lebens des Menschen, als der absoluten Ursache derjenigen geistigen und sittlichen Vollkommenheit, der er überhaupt und der er insbesondere unter Voraussetzung seines Abfalls von Gott fähig ist, zur vollsten Geltung. Es ist von ihr aus nicht davon die Rede, daß der Mensch das Heilswerk anfange und Gott es vollende, sondern seine Gnade ist die zuvorkommende durchgängige Ursache desselben (gratia praeveniens); und diese Gnade, wiewohl sie nicht bloß den Menschen als Vernunftwesen, sondern auch als active Person, also eine bestimmte Beschaffenheit desselben (seine Empfänglichkeit) voraussetzt, ist ein donum mere gratuitum, weil die menschliche Empfänglichkeit in keiner Weise den Character der sittlichen Würdigkeit hat, davon nicht zu reden, daß er sie selbst auch wieder doch nur Gott verdankt (S. 1025 ff.). Auf diese Weise wird somit der Unterschied der göttlichen Gnade von der Gerechtigkeit in seiner vollen Schärfe zum Ausdruck gebracht. Zweitens steht diese Auffassung im vollsten Einklang mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit: mit jener, sofern Gott einzig und allein die geistig sittliche Vollkommenheit des Menschen und sie in aller Weise will und bewirkt; mit dieser, weil er dieß ohne Ansehen der Person, ohne Vorliebe für den einen,

ohne Voreingenommenheit gegen den andern in schlechthin unpartheiischer Weise thut. So behält das apostolische Wort: Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, wie nicht minder das prophetische: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe, seine buchstäbliche Wahrheit. Indem wir den göttlichen Heilswillen und seine Wirksamkeit in der angegebenen Weise auffassen, so trennen wir drittens denselben auch nicht von dem göttlichen Verstande, von dessen Weisheit und Allwissenheit, und verhüten dadurch, in Verbindung mit dem vorstehenden zweiten Punct, die Vorstellung desselben als eines blinden, rein willkührlichen und grundlosen Willensactes und Verfahrens. Durch seine Weisheit sind Gott alle Möglichkeiten, durch seine Allwissenheit alle Wirklichkeiten der moralischen Welt präsent, und so ist er im Stande, seine Gnadenwirksamkeit zweckmäßigst einzurichten, um durch sie den möglich besten Erfolg zu erzielen. Endlich steht unsere Auffassung der göttlichen Prädestination auch ganz im Einklang mit der menschlichen Freiheit, und ist geeignet, allen den Einwürfen zu begegnen, die von ihr aus gegen die absolute Vorherbestimmung erhoben zu werden pflegen. Die Willensfreiheit des Menschen ist das Princip seiner Persönlichkeit, nicht bloß seiner mangelhaften, abfälligen, bösen, sondern auch seiner guten und vollkommnen, wenn gleich nicht der letztern absolutes Princip [1]), welches vielmehr die göttliche Gnade ist; sein Heil — unter welchem Ausdrucke wir alles zusammenfassen, was an seiner Persönlichkeit wahrhaft gut und vollkommen ist und sich in seiner ewigen Seligkeit gleichsam summirt — daher ganz sein Werk, aber in relativer oder bedingter Weise, und ganz das Werk der göttlichen Gnade in absoluter Weise (vgl. ob. S. 1052 f.).

Wie aber ist sie jenes und dieses, wie ist folglich auch

---

1) Vgl. meine Abhandlung über die Vorherbestimmung a. a. O. S208 ff.

das ewige Leben der Einen das Werk dieser selber und das der göttlichen Erwählung zugleich? Hier müssen wir die successive und wie durch Stufen fortschreitende Realisirung des menschlichen Heiles ins Auge fassen. Der Glaube, die Rechtfertigung, die Ausdauer in der Gerechtigkeit (dieß Wort im weitern Sinne genommen, ob. S. 969) und das ewige Leben sind diese Stufen, oder wenn man will, die erstern die Mittel und der Weg zum letztern als dem Endziel des Menschen. Die göttliche Gnade des Glaubens setzt die menschliche Empfänglichkeit für sie voraus, und es ist die Vorstellung ferne zu halten, als ob sie Gott willkührlich, wem er eben will, ohne alle Rücksicht darauf, wie der Mensch an sich beschaffen ist, verleihe[1]). Ganz dasselbe gilt auch von dem donum justitiae, perseverantiae (in justitia) usque ad finem (per bona opera) und vitae aeternae seu gloriae, nur daß hier die Empfänglichkeit nicht die rein natürliche, wie beim Glauben, sondern eine auf göttlicher (innerer, unmittelbarer) Gnadenmittheilung beruhende ist. Aber auch sie ist insofern das Werk des Menschen, als es an ihm liegt, die empfangene Gnade selbstthätig zu ergreifen, zu behaupten, zu nützen und zu verwerthen; und in dem Maaße, in dem solches geschieht, und wodurch der eine Gerechtfertigte z. B. von dem andern sich unterscheiden kann, wird er sich für den Fortempfang der Gnade empfänglich machen[2]). Somit ist das Heil des Menschen durchaus in dem Sinne sein

1) Wir bemerken ausdrücklich, daß die göttliche Prädestination hier stets als ein unmittelbares Verhältniß Gottes zu seiner vernünftigen Creatur ins Auge gefaßt und davon abgesehen ist, daß die göttliche Gnade in Christo durch die zeitlich und örtlich begränzte Verkündigung des Evangeliums vermittelt ist. Dieser Punct wird in der Gnadenlehre erörtert werden. Inzwischen vgl. man die Bemerkungen hierüber in meiner Abhandlung über die Vorherbestimmung, theol. Quartalschrift 1853. S. 255 ff.

2) Daß hier auch von Verdienst, relativem oder bedingtem nämlich, von meritis ex gratia comparatis die Rede sein kann unbeschadet der Gnade als donum mere gratuitum, sei im Vorübergehen bemerkt. Die Lehre von dem Verdienst der Werke wird später ausführlich vorgetragen werden.

Werk, daß die Empfänglichkeit für die Gnade, durch die es gradatim bewirkt wird, das Werk seines Freiheitsgebrauchs ist. Wir können also sagen: diejenigen erlangen das ewige Leben durch Gottes Gnadenmittheilung, die sich für diese empfänglich erweisen und in ihrem Thun und Lassen durch ihr ganzes Leben hindurch, wenn auch nicht in ununterbrochenem stetigem Fortgang, doch immer aufs neue wieder den göttlichen Gnadenwillen (cooperando) willig ergreifen[1]), diejenigen aber erlangen es nicht, welche für sie unempfänglich sind und sich dem göttlichen Willen beharrlich oder immer aufs neue wieder und somit im Ganzen entschieden entgegensetzen.

Ist somit die göttliche Gnadenwahl eine ganz begreifliche, evidente Sache? Sie wäre es auch dann noch nicht, wenn das, was wir zu ihrer Erklärung beigebracht haben, lauter evidente Wahrheiten wären, was sie doch keineswegs sind. Eine solche Wahrheit ist doch gewiß diejenige nicht, die den eigentlichen Kern der göttlichen Prädestination bildet, nämlich die unmittelbare absolute Wirksamkeit der göttlichen Gnade, unbeschadet der sittlichen Selbst- und Freithätigkeit des Menschen. Sodann haben wir, um die göttliche Prädestination als Gnadenwahl zu begreifen, die ihr zu Grund liegende Selbstunterscheidung der Menschen dahin bestimmen müssen, daß sich die einen als empfänglich für die göttliche Gnade, die andern aber als unempfänglich für sie darstellen. Nun ist aber, wie wir gesehen haben, in der That kein Mensch in dem gegenwärtigen Zustande als schlechthin empfänglich und keiner als schlechthin unempfänglich für dieselbe zu bezeichnen, sondern alle sind jenes oder dieses nur mehr und weniger. Folglich findet die Gnade, wenn sie Gott verleihen will, von vornherein bei keinem einen absoluten Widerstand, bei keinem einen absoluten Anklang, sondern das eine und andere stellt sich erst nach und nach im Verlauf des menschlichen Zeitlebens und am Ende desselben

---

1) Vgl. damit die Zusammenfassung der kirchlichen Gnadenlehre bei Cölestin (ob. S. 1046. A.), der wir in unserer Darstellung der Prädestination unverkürzten Ausdruck gegeben zu haben glauben.

heraus. Somit verschwindet der vorausgesetzte Anhaltspunct auf Seite der Menschen für die Austheilung der göttlichen Gnade insofern, als derselbe in keinem Zeitmoment ein absolut feststehender ist. Wenn aber hier doch immer ein persönlicher Unterschied zwischen dem einen und andern, der dem allwissenden und voraussehenden Gott nicht erst post factum und nicht erst am Ende des Zeitlebens eines jeden, sondern von vornherein und mit einem Male nach seinem absoluten oder Totalwerthe klar vor Augen liegt, in Wirklichkeit vorhanden, und im Hinblick auf ihn die göttliche Gnadenwahl im Allgemeinen und einigermaßen als eine rationale zu begreifen ist[1]); so erlischt uns dieses spärliche Licht oder schwindet doch bis zum Erlöschen zusammen, wenn wir den Blick auf die unmündigen Kinder richten, die sich in activ persönlicher Weise gar nicht von einander unterscheiden, weil ihre Persönlichkeit noch eine wie im Keime verschlossene ist. Wir werden zwar auch hier mit Hieronymus sagen müssen: non salvat irrationabiliter et absque judicii veritate, und überhaupt an den Wahrheiten, daß Gott alle Menschen selig wissen, daß er keines Verderben will, daß er nicht bloß nicht ungerecht ist gegen keinen, sondern absolut gerecht gegen alle — gläubig festhalten müssen, obwohl uns von keiner Seite her Licht zuströmen will, um auch nur einigermaßen begreifen zu können, in welcher Weise sie hier zur Anwendung kommen. Da also jene causae praecedentes (mit Hieronymus zu reden), die dort nur keine ganz feste und durchsichtige sind, hier gänzlich zu fehlen scheinen oder solche doch für uns in keiner Weise erkennbar und nachweisbar sind, so können wir auch schlechterdings nicht begreifen, warum Gott den Einen die christliche Taufe und damit das Heil zuwendet, den Andern sie versagt (vgl. ob. S. 1026[2]). Allein wie es

1) Wir erinnern an das Wort des hl. Hieronymus, ob. S. 1045.

2) Man sieht übrigens, daß die Frage in Betreff der Erwählung der unmündigen Kinder durch Verleihung der christlichen Taufe vor allem dem Gebiet der äußern Heilsvermittlung anheimfällt, jener Seite der göttlichen Prädestination also, die wir hier ausdrücklich ausgeschieden haben

sich auch mit dem göttlichen Heilsrathschluß nach dieser Seite hin verhalten mag, die unserer Einsicht so gut wie ganz verschlossen ist, so hindert uns dieß doch nicht, an der Erkenntniß festzuhalten, die wir über denselben nach seiner innern Seite und in Bezug auf den erwachsenen Menschen erlangt haben; auch dürfen wir glauben, in dieser Betrachtung und Erkenntniß das Wesen, gleichsam das Gesetz und die Regel der göttlichen Erwählung des Menschen überhaupt erfaßt zu haben.

Zum Schluß erinnern wir noch an den Ein- und Ausgang und den leitenden Faden der ganzen Discussion über die göttliche Prädestination. Als Grundwahrheit steht fest: Gott will, daß alle Menschen selig werden, Christus, durch den wir es allein werden können, ist für alle Menschen gestorben (ob. S. 1003). Von ihr aus wird zu der weitern und insofern secundären Wahrheit (nach Anleitung des christlichen Glaubens) fortgeschritten, daß Gott das Heil Einiger — aller derer, die es in Wirklichkeit erlangen — durch seine Gnade unmittelbar und efficaciter bewirke [1]). Das ist der Kern der Lehre von der göttlichen Erwählung. Eben deßhalb nun, weil von jener Wahrheit aus zu dieser als einer weitern fortgeschritten, die erstere somit durch die letztere nicht aufgehoben, vielmehr von jener zu dieser wie vom Grund zur Folge fortgegangen wird, muß diese letztere in Gemäßheit der erstern gefaßt und bestimmt werden, und unser Nachdenken darüber kann erst alsdann zur Ruhe kommen, die Erkenntniß der göttlichen Erwählung erst alsdann wirklich und wahrhaft vollzogen sein, wenn dieselbe und insoweit als sie mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes in Einklang gebracht ist.

(ob. S. 1084 A.) und ausscheiden mußten, weil sie ein anderes Fundament hat, als die unmittelbare Heilsbewirkung.

1) Diese beiden Sätze entsprechen dem doppelten Willen, der voluntas antecedens und consequens Gottes (§. 68).

Uebergang auf die concrete Gotteslehre.

§. 71.

Die Einheit Gottes.

Die Einheit ist eine Bestimmung alles Seins als solchen, und man muß mit Augustin sagen: so weit etwas Eins ist, so weit ist es. Absolutes Einssein ist daher die höchste formale Bestimmung des göttlichen Seins und Wesens. Darunter ist verstanden das Ausgeschlossensein aller Gegensätzlichkeit, sofern durch solche dem Sein Abbruch geschieht. Denn wenn ein Wesen entgegengesetzte Potenzen in sich schließt, wie dieß in allem Endlichen der Fall, so ist es eben dadurch mit einer Beschränkung und Negativität des Seins behaftet, und somit ein zwischen Sein und Nichtsein schwebendes, kein schlechthin seiendes. Das göttliche Wesen muß daher, weil es seinem Begriffe nach das schlechthin (absolut) Seiende ist, vor allem in solcher Weise von jeder Gegensätzlichkeit frei gedacht und so als in sich absolut Eins begriffen werden.

Bei diesem noch ganz abstracten Begriffe des absoluten Wesens als des absoluten Seins und dem damit sich verbindenden Begriffe des schlechthinigen Einsseins desselben kann man jedoch nicht stehen bleiben, wenn es sich um die Einheit Gottes handelt. Aber wie ist darüber hinauszukommen, ohne diese Basis ihres Begriffes zu verlassen oder umzustoßen? Offenbar nur dadurch, daß man sich fragt und erkennt, worauf denn alles Sein als solches beruhe, wodurch es sei. Dieß führt uns auf die Begriffe der Kraft und der Bewegung, der Potenz und des Actus. Alles, was ist, ist zunächst ein bloß mögliches Sein, und ist dieß durch die ihm eigene Kraft zu sein. Kraft (Potenz) ist nämlich ihrem Begriffe nach Princip der Bewegung und Bethätigung, und durch die wirkliche Bewegung und Bethätigung derselben wird oder ist ein Ding das, was es vermöge seiner Kraft nur erst werden oder sein kann. Dieß gilt von allem Sein, dem absoluten wie dem endlichen,

wenigstens vom Standpunct unserer wirklichen, realen und positiven Erkenntniß desselben. Aber es gilt von ihm nicht in der gleichen Weise, weil das endliche und das unendliche Sein absolut verschieden sind. Jenes ist das werdende, dieses das reine Sein (vgl. §. 49). Indem nun das Endliche ein von der Möglichkeit zu sein zum wirklichen Sein zeitlich fortschreitendes, ein beständig a potentia ad actum eigentlich übergehendes Sein ist, und indem es die Potenz zu sein nicht von sich hat, wohl aber eine eigene Bethätigung von ihr aus ihm zukommt; so ist es ein in sich getheiltes und gespaltenes, zwischen Seinkönnen und Wirklichsein, So- und Anderssein schwebendes, folglich nicht absolut Eins, weil nicht absolut seiend. Das Unendliche hingegen ist absolut Eins, weil absolut seiend, indem es von sich aus, durch seine eigene Kraft ist, und in ihm kein eigentlicher (und noch viel weniger ein zeitlicher) Uebergang vom Seinkönnen zum wirklichen Sein, wie von einem auf ein anderes stattfindet, sondern dasselbe als reines eines und dasselbe Sein ist. Dieses schlechthinige Einssein des Absoluten ist sonach nichts anderes, als die Unveränderlichkeit und Einfachheit (§. 51) desselben.

Unter der Einheit Gottes wird aber etwas anderes und höheres oder vielmehr concreteres, nämlich vor allem die absolute Individualität seines Wesens verstanden. Jedes endliche Wesen besteht neben andern seines Gleichen, ist ein Individuum seiner Gattung (genus) oder Art (species). Die Vertheilung desselben Wesens auf mehrere Individualitäten (Exemplare) ist die Weise des Seins (Hypostasie, im Unterschied von Usie) aller endlichen Dinge. So ist also z. B. der Mensch oder die Menschheit nicht ein Mensch, sondern die Menschen, d. h. verschiedene menschliche Individuen. Das göttliche Wesen hingegen läßt, weil es das absolute ist, keine solche Vertheilung und Multiplication zu; es gibt keine göttlichen Individuen, nicht Götter wie es Menschen gibt, sondern die eine Gottheit ist zu fassen als der eine Gott. Das läßt sich so ausdrücken: das menschliche Wesen ist nur gattungsmäßig oder specifisch eines, das göttliche hingegen nu-

merisch oder absolut eins. Aber bei dem Begriffe der göttlichen Natur oder Wesenheit dürfen wir in solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit nicht stehen bleiben. Gott ist Geist: das ist seine Natur, sein Wesen. Und zwar ist er nur dieses und nichts als dieses, also lauterer reiner Geist, was kein anderes Geisteswesen außer ihm ist. Er ist ferner ursprünglich und wesentlich Geist, wogegen die endlichen Geister solches nur per participationem sind. Endlich ist er es in absoluter Totalität und Identität mit sich selbst. Der endliche, insbesondere menschliche Geist ist auch dieß nur gattungsmäßig, d. h. in einer Mehrheit von Individuen, die zwar alle dieses bestimmte geistige Wesen in seiner Totalität, also als Verstand und Wille, und beide mit dem ihnen wesentlichen Vermögen, aber nicht in absoluter Identität desselben, sondern in individuell verschiedener Weise besitzen. Der menschliche Verstand z. B. ist in allen Menschen, aber nicht als der eine und selbe Verstand, sondern als vielfache und verschiedene, größere und geringere Verstandeskraft. Der göttliche Verstand hingegen läßt keine solche Verschiedenheiten, keine Gradationen weder qualitativ noch quantitativ zu, weil er der absolute Verstand in quali et quanto ist. Dasselbe gilt auch von dem göttlichen Willen. Wie immer also der absolute Geist persönlicher Geist sein mag — und das ist er dem religiösen Bewußtsein — und angenommen, er sei das nicht in einpersönlicher Weise; so können doch die göttlichen Personen oder Hypostasen nicht individuell persönliche, in solcher, der endlichen gleichkommenden Verschiedenheit, außer einander seiende und mehrere Personen sein. Die Behauptung: Es ist ein Gott, oder Einer — Jehova, der Vater — ist Gott, will gerade diesen Unterschied der Hypostasie des absoluten Geistes von der des endlichen fixiren; und wenn dabei nicht stehen geblieben, sondern von dem an sich seienden (sendenden) Jehova ein erscheinender (gesandter), von Gott dem Vater sein Sohn unterschieden wird, so kann und will damit die numerische oder absolute Einheit Gottes nicht aufgegeben, und die Art und Weise, wie das absolute Wesen

persönlicher Geist ist, der Weise, wie dieß der endliche Mensch ist, nicht gleichgesetzt, d. i. der Tritheismus gelehrt werden.

Die hl. Schrift lehrt in der That vor allem ganz ausdrücklich in jener Weise die Einheit Gottes im Gegensatze zu dem Polytheismus, und verbindet damit den Ausspruch dessen, worin sie ihre Begründung hat, daß Gott, der wahre Gott — der dieß in Wirklichkeit und Wahrheit ist, im Unterschiede von dem, was die Menschen irriger Weise so nennen, indem sie von Göttern sprechen — alle Macht in sich vereinigt, Schöpfer und Herr der Welt ist. „Jehova ist Gott im Himmel oben und auf der Erde unten, keiner mehr außer ihm" (5 Mos. 4, 35. 39. vgl. 2 Mos. 20, 2. 3). „Wo sind ihre Götter, der Fels auf den sie bauten, welche das Fett ihrer Opfer aßen und tranken den Wein ihrer Trankopfer? Sie mögen aufstehen und euch helfen, sie mögen euer Schirm sein (wenn sie es können; aber ihr sehet ja, daß sie es nicht können, daß nur ich es kann). Ich bin Gott und keiner neben mir: ich kann tödten und beleben, ich zerschlage und ich heile, und aus meiner Hand rettet keiner" (5 Mos. 32, 37 ff. vgl. 4, 32. Jes. 45, 8 ff.). „Höre, Israel! Jehova ist unser Gott, Jehova allein" (5 Mos. 6, 4. Marc. 12, 29: *κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν*). „Keiner ist ihm gleich unter den Göttern, und nichts gleichet seinen Thaten; alle Völker, die er gemacht, müssen kommen und vor ihm anbeten und seinen Namen ehren, denn groß ist er und wunderthätig, er ist Gott allein" (Psm. 86, 8 ff. vgl. Jes. 44, 6 ff. 45, 5 ff. 47, 12 ff. Sir. 36, 2. 3. Bar. 3, 36. 2 Macc. 7, 37 u. a.). Gott ist der Gott aller Völker, der Juden und Heiden, lehrt der Apostel, denn er ist Einer (Röm. 3, 29. 30). Es ist Ein Gott und Vater Aller (Ephes. 4, 6 vgl. 1 Cor. 8, 4. 6. Jac. 2, 19), dieser ist der wahrhaftige (*ἀληθινός*) Gott (1 Joh. 5, 19. 20. Joh. 17, 3). Diese numerische Einheit oder Einzigkeit Gottes, wie sie gegen den Polytheismus behauptet wird, gilt der hl. Schrift, wie man hieraus sieht, als ganz identisch mit der metaphysischen Einheit, die der

Begriff des Absoluten involvirt. Daher ist es irrig, wenn man die Schriftstellen, welche von der Einheit Gottes handeln, in zwei Classen theilen will, wovon die einen, wie namentlich die obigen alttestamentlichen und Marc. 12, 29, die Einheit Gottes in jenem, die andern, besonders neutestamentlichen, wie Joh. 17, 3. Eph. 4, 6. Röm. 3, 29. 30. 1 Joh. 5, 20 diese Einheit im metaphysischen Sinne aussprechen sollen [1]).

Wie die hl. Schrift, so und mit demselben Nachdruck lehrt auch die christliche Kirche die Einheit Gottes. Sie tritt mit dieser Grundlehre des Glaubens, die sie mit dem Judenthum theilt, aber in einem höhern, concretern Sinne nimmt und versteht, dem Polytheismus des Heidenthums, sowie weiterhin dem aus den altorientalischen Religionen geschöpften und durch trübsinnige Speculationen über den Ursprung des Endlichen und insbesondere des Bösen bekräftigten Dualismus der Gnostiker und Manichäer entgegen [2]). In den ersten Zeiten des Christenthums, als der sinnliche Götterglaube und Cult noch fast alle Völker beherrschte und nur wenige sich zu der reinen Idee des Absoluten und zu dem Gedanken, den der Herr bei Johannes (Ev. 4, 24) ausspricht, zu erheben vermochten, da handelte es sich in erster Linie und hauptsächlich um den Beweis der Wahrheit des monotheistischen Glaubens, und erst in zweiter Linie um die Bestimmung des Begriffs der Einheit im Zusammenhang mit dem der Persönlichkeit Gottes. So tiefe Wurzeln hatte der sinnliche, polytheistische Glaube in dem Geiste der alten Welt geschlagen, daß der christliche Monotheismus ihm als Atheismus galt, und die Christen sich gegen den Vorwurf des letztern förmlich zu verantworten hatten [3]). Jenen Beweis nun führen die Väter durch Berufung eines Theils

---

1) Dieß behauptet Thomasius, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik. 1. Thl. S. 37. 2. Aufl.

2) Von dem letztern Gegensatze wird in der Schöpfungslehre des Nähern die Rede sein.

3) Die Nachweisungen in der Trinitätslehre S. 117 ff.

auf den unbefangenen Sinn aller [1]), andern Theils auf das Zeugniß der vorleuchtenden Geister unter den Heiden selbst, auf ihre angesehensten Dichter und Philosophen [2]). Sodann zeigen sie, daß der Begriff eines höchsten und vollkommensten Wesens, den alle kennen und annehmen, die Singularität oder Einzigkeit desselben einschließe. Darin — raisonnirten sie — stimmen alle Menschen überein, daß sie Gott oder das Göttliche als das Höchste, was allem andern vorgeht und alles überragt, somit als das, dem nichts gleichkommt, betrachten. Das kann aber nur Eines sein; denn nähme man an, daß es zwei höchste und vollkommenste Wesen gäbe, so wäre keines von beiden das, was es sein soll, und unserm Begriffe nach ist, weil keines größer wäre als das andere [3]). Si deus est, unicum sit necesse est [4]). Und umgekehrt: Deus, si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit [5]). Endlich erhärten die Väter den Lehrsatz von der

---

1) Worüber Tertullian eine eigene Schrift geschrieben: de testimonio animae adv. gentes. Desselben apologet. c. 17. Minucius Felix Arnobius, Lactantius (instit. lib. II. c. 1) u. A. S. Petav. de dogm. theol. I, 3. 4.

2) S. Justin. Mart. Cohort. ad Graec. und die ihm zugeschriebene Schrift de monarchia dei, die Apologie des Athenagoras, legatio pro Christian., Clemens von Alexandrien (Protrept. und Strom. lib. V.) Lactantius u. A. Vgl. Petav. de dogm. theol. I, 3. 2.

3) Novatian. de trin. c. 4. Augustin. de doctr. christ. lib. I. c. 7.

4) Tertullian. adv. Hermog. c. 4: Aut quid erit unicum et singulare, nisi cui nihil adaequabitur? Quid principale, nisi quod super omnia? nisi quod ante omnia? et ex quo omnia? Haec deus solus habendo est, et solus habendo unus est. Si et alius habuerit, tot jam erunt dii, quot habuerint, quae dei sunt. Ita Hermogenes duos deos infert, materiam parem deo infert. Deum autem unum esse oportet, quia quod summum sit, deus est; summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit. Unicum autem esse non poterit, cui aliquid adaequabitur.

5) Tertullian. adv. Marc. lib. I. c. 3: De isto — fügt er bei — convenit apud omnes, ut deus sit summum magnum et forma et ratione, et vi et potestate. Daraus folgt, daß ihm nichts gleichkommt, i. e. ut

Einheit Gottes durch Hinweisung auf die vollkommne Harmonie und Ordnung in der Welt, welche einen Schöpfer und Leiter derselben voraussetze[1]). Diese Bemerkung ist zugleich von besonderer Wichtigkeit für die Bestimmung des Begriffs der Einheit. Man ersieht daraus, daß die Väter nicht bei dem Begriffe der Einheit der göttlichen Natur stehen bleiben, sondern zu der Einheit Gottes, als Subject und Persönlichkeit betrachtet, fortschreiten, und denselben auf seine Verstandes- und Willenseigenschaften nicht nur, sondern auch auf seine Verstandes- und Willensthätigkeiten, seine active Persönlichkeit (nach außen) anwenden.

So kommen wir zu dem zweiten Punct, zu der Frage, wie die Väter die Einheit Gottes näher bestimmen. Wenn sie, von dem Gegensatze des Polytheismus und Dualismus abstrahirend, und unter Voraussetzung des in dieser Beziehung festzuhaltenden Begriffs der Untheilbarkeit (Individualität) der göttlichen Natur und der Einheit Gottes als Weltschöpfers und Weltregenten auf das innere Verhältniß Gottes zu sich selbst, auf die immanente göttliche Persönlichkeit, also auf den Unterschied Gottes von sich selbst als Vater und Sohn und hl. Geist reflectirten; so mußte ihnen die Bestimmung der Einheit als numerische nicht nur bedenklich, sondern unzulässig erscheinen, weil sie hier Subjectssingularität (Einpersönlichkeit) bedeutet und somit die göttliche Persönlichkeit Christi ausschließt. So geschah es, daß sie gegenüber dem Polytheismus den Satz

---

non sit aliud summum magnum, quia, si fuerit, adaequabitur, et si adaequabitur, non erit summum magnum, eversa conditione, et ut ita dixerim lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Angenommen aber, es sei ein zweites unmangelhaft höchstes Wesen, so unterscheidet es sich von dem ersten in keiner Weise. Sind sie aber unterschiedslos eins, so ist in der That auch nur Eines. Vgl. Richard. Victor. de trinit. lib. I. c. 17. lib. II. c. 6. Thomas contr. gent. I, 42.

1) Athanasius (contr. gent.), Lactantius (de ira dei c. 11) u. A. Vgl. ob. S. 643. Unter den Scholastikern hat Abälard dieses Argument besonders fleißig ausgeführt im dritten Buch seiner introduct. Theolog.

aufstellten: deus unus est, non unum, gegenüber den Monarchianern aber, welche die wesentliche Gottheit Christi läugneten, oder Christum für den incarnirten Vater erklärten, denselben geradezu umkehrten und erklärten: deus non unus, sed unum est, um für die Gottheit Christi und des hl. Geistes Raum zu gewinnen [1]). Somit galt es, diesen Gegensatz zu vermitteln, ihn vor dem Widerspruch zu bewahren. Auf der einen Seite und vor allem war die Auflösung der göttlichen Wesenseinheit und Individualität, d. h. jedes Anstreifen an den Polytheismus, beziehungsweise Tritheismus zu vermeiden, auf der andern Seite und sofort aber auch die wesentliche Gottheit Christi zur Anerkennung zu bringen und der Irrthum des Arius zu verhüten, welcher den Sohn Gottes aus der absoluten Substanz heraussetzte und als ein (wiewohl das unmittelbare) Product des göttlichen Willens dualistisch erklärte. Diese Aufgabe, mit deren Lösung die richtige Bestimmung der Einheit Gottes Hand in Hand ging, wurde zuerst (von den vornicänischen Vätern) und mußte zunächst in vorstellungsmäßiger Weise gelöst werden. Die genannten Väter erkannten in der ersten göttlichen Person, in dem Vater als der einheitlichen Spitze (κορυφή) der Gottheit, den Einen Gott, sofern in ihm der Sohn und hl. Geist ihrer Natur oder Substanz nach mitgesetzt sind, und ließen diese ihrer Hypostase oder Persönlichkeit nach von ihm abhängen, nach ihm und außer ihm auftreten [2]). Das ist unzureichend. Kann doch in Gott so wenig von einem intra und extra, als von einem prius und posterius (vgl. Symb. Athanas.) die Rede sein, und darf doch Natur und Persönlichkeit in Gott in solcher Weise nicht getrennt werden! Man

1) Tertullian. adv. Prax. c. 25. S. Trinitätslehre §. 29 besonders S. 445. 448 ff.

2) Durch das, was man später die περιχώρησις, das Ineinandersein und sich gegenseitig Durchdringen der göttlichen Personen genannt hat (Trinitätslehre S. 447. A.), wird das Mangelhafte obiger Vorstellung beseitigt, die Vorstellung selbst aber, diese sinnlich anschauliche Weise der Auffassung der Sache beibehalten.

mußte also einen Schritt weiter gehen und im Unterschiede von jener Vorstellung: der Vater ist der Eine Gott — erkennen, begreifen, daß dieß vielmehr die drei göttlichen Personen, die göttliche Trinität sei. Es mußte von der Einheit der Natur zu der Einheit der Personen, desselben göttlichen Verstandes und Willens nicht nur, sondern auch derselben Verstandes- und Willensäußerung fortgegangen werden, was den innern Unterschied der Personen nicht ausschließt, sondern denselben nur als einen absoluten, über den endlichen Persönlichkeiten schlechthin erhaben erscheinen läßt. Das geschah in Ausführung der nicäno-constantinopolitanischen Bestimmung der absoluten Homousie der göttlichen Personen vorzüglich durch Augustin und die spätern Väter (s. Trinitätslehre S. 448 ff.), und es ist dieß nichts anderes als der dialectische Fortschritt von der sinnlich anschaulichen Vorstellung der Einheit Gottes zum speculativen Begriff derselben auf Grundlage desselben christlichen Gottesbewußtseins.

Vorstellen, anschaulich vorstellen kann man die Einheit Gottes nur unter dem Bilde einer Person, die ihren eigenen Namen hat. So verfährt denn auch die hl. Schrift, indem sie sagt, Jehova ist Gott und kein anderer außer ihm, Dieser (im Unterschied von allen andern, welche Namen sie haben mögen) ist der über alles erhabene, allmächtige Schöpfer und Herr der Welt. In derselben Weise bezeichnet das N. T. den Vater aller Menschen als den allein wahren Gott; so sprechen desgleichen die Väter, so die ältern kirchlichen Symbole vom apostolischen angefangen (credo in deum patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae), ungeachtet sie ausdrücklichst trinitarisch lehren [1]. Aber diese Vorstellung ist eben noch bloße Vorstellung, bei der man nicht stehen bleiben kann. Der christliche Glaube unterscheidet von Gott Vater seinen Sohn und von beiden den hl. Geist, die er durchaus nicht in die Ge-

1) Die Nachweise haben wir in der Trinitätslehre gegeben. Vgl. das Register s. v. Einheit Gottes.

schöpflichkeit herabgezogen, darüber vielmehr schlechthin erhoben und in die Sphäre des absoluten Seins gestellt wissen will; und diese Wahrheit, daß Gott nicht einpersönlich, sondern dreipersönlich subsistirt, kann auf ihrem Standpuncte nur erst unvollkommen vollzogen oder erkannt werden. Es geschieht dieß dadurch, daß man den Vater als die *ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς θεότητος* des Sohnes und Geistes, diese in ihm potentialiter, ihrem Wesen nach enthalten, als Personen aber aus ihm hervorgehend und so außer ihm und wenn auch nicht zeitlich, so doch nicht gleich ewig mit ihm denkt, weil die Ursache oder das Princip auf dem Standpunct der sinnlich anschaulichen Vorstellung vor seiner Wirkung daseiend erscheint. Aber auch ganz abgesehen davon, daß die vorauszusetzende Wahrheit des Glaubens, indem sie von der Einheit Gottes fortschreitet zu der Unterscheidung des Sohnes vom Vater, die numerische Einheit Gottes in jenem Sinne nur als anschauliche Vorstellung seiner absoluten Einheit gelten lassen kann; treibt die Vorstellung der Einpersönlichkeit Gottes über sich selbst hinaus [1]). Denn es liegt im Begriffe der Person, daß sie sich von andern ihres Gleichen unterscheide, und wenn wir uns daher Gott als persönlichen Geist wirklich denken, folglich den Pantheismus, diese Idee des Absoluten ferne halten, andrerseits aber auch nicht zu dem Polytheismus, diesen Anthropomorphismus der absoluten Idee herabsteigen wollen, so müssen wir zu dem Ich ein Du und zu beiden ein Er in Gott postuliren, und wir können dieses, weil in solcher Weise die Einheit, die durch die erste Unterscheidung aufgehoben, in der andern wiederhergestellt ist. So kommen wir zugleich über den abstracten Begriff der Einheit des absoluten Wesens und die

---

1) Damit soll natürlich nicht gesagt sein, als ob sich die christliche Trinitätslehre a priori deduciren lasse. Diese scheinbar rein speculativen Deductionen liefern nur den Beweis, daß die rein vernünftige Idee von Gott Anhaltspuncte für die Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit bietet. Ohne diese würden sie aber immer sehr problematisch bleiben, so daß nicht die Rede davon sein kann, sie als Stützen derselben hinzustellen.

sinnlich anschauliche Vorstellung des Einen Gottes (in der ersten göttlichen Person) hinaus. Verbinden wir aber mit dem Begriffe der Persönlichkeit Gottes den der absoluten Individualität seines Wesens, so schließen sich die Personen-Unterschiede, zu denen wir von jenem aus geführt werden, in der Einheit desselben untheilbaren Wesens zusammen, und wir begreifen, daß die göttlichen Hypostasen weder außer- und nebeneinander, noch nacheinander sind (wie sie von obiger Vorstellung aus erscheinen), weil die Persönlichkeit des absoluten Geistes nicht die des endlichen ist, der in individuell verschiedenen Personen subsistirt. Diese Begriffsdialectik entbehrt aber der nöthigen Anschaulichkeit und somit Klarheit. Deßhalb ist vielmehr der von uns wiederholt, und zwar zuerst bei der Erörterung der Unveränderlichkeit Gottes indicirte Weg einzuschlagen, wornach von der substantiellen Einheit Gottes als Geist (Verstand und Wille) ausgegangen und durch die Vorstellung einer (doppelten, parallelen) Bewegung in Gott aus der Substantialität in die Subjectivität zu der Unterscheidung Gottes von sich selbst — als denkenden von sich als gedachtem (Vater und Sohn) und als wollenden von sich als gewolltem (Vater-Sohn und Geist) fortgeschritten und so die Einheit [1]) Gottes als des absolut-persönlichen Geistes begriffen wird.

Doch hiemit sind wir bereits in das Gebiet der Trinitätslehre eingetreten, auf das wir nur den Uebergang zu machen hatten, indem wir zeigten, daß sich der Begriff der Einheit Gottes nur in Verbindung und im Zusammenhang mit der Lehre von der absoluten Persönlichkeit, d. i. dogmatisch gesprochen, Dreipersönlichkeit Gottes vollständig entwickeln läßt.

1) Denn Denken und Wollen, und zwar sich selbst Denken und Wollen sind im Geiste zur Einheit, im absoluten Geiste zur absoluten Einheit verbunden.

Register.

A.

D.

E.

T.

U.

V.

Z.

Kuhn, Johannes <<von>>,

Katholische Dogmatik

Bd.: 1,2

Tübingen 1862